

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOLOGÍA

**INSTITUTO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS DE LAS
RELIGIONES**



TESIS DOCTORAL

**MAL, RELIGIÓN Y SABER: UNA LUCHA
RELACIONAL-INTEGRAL FRENTE A UNA
REALIDAD AMBIVALENTE**

TESIS DOCTORAL

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Alberto J. Gil Ibáñez

Directores:

Julio Trebolle Barrera
Manuel Fernández del Riesgo

Madrid, 2010

ISBN: 978-84-693-9238-6

© Alberto J. Gil Ibáñez, 2010

MAL, RELIGIÓN, Y SABER

**UNA LUCHA RELACIONAL-INTEGRAL FRENTE A
UNA REALIDAD AMBIVALENTE**

TESIS DOCTORAL

(Programa interuniversitario de doctorado de Ciencias de las Religiones)

Instituto Universitario de Ciencias de las Religiones

Universidad Complutense de Madrid

Autor: Alberto J. Gil Ibáñez

Director: Prof. Julio Trebolle Barrera

Catedrático de lengua y literatura hebrea
Departamento de Estudios Hebreos y Arameos
Facultad de Filología

Co-director: Prof. Manuel Fernández del Riesgo

Profesor jubilado-emérito
Departamento de Filosofía del Derecho,
Moral y Política II (Ética y Sociología)
Facultad de Filosofía

*“Admitiendo que hay algo divino, bueno y deseable,
afirmamos que hay por una parte algo que es su contrario
y por otra algo que naturalmente tiende a ello
y lo desea de acuerdo con su propia naturaleza”
Aristóteles, Física*

*“Todo cambia, el mal permanece”
Anónimo*

*“La pregunta de todas las preguntas es la siguiente:
¿por qué es así el mundo, qué significado tiene el dolor en el mundo,
por qué tiene tanto poder el mal en el mundo, siendo Dios Todopoderoso?”
Joseph Ratzinger*

*“Cuando los dioses lo decretan, no puedes escapar al mal”
Eteocles*

*“Pues aquellos que nos han otorgado el fuego celeste,
es decir, los dioses, nos han dado también el divino sufrimiento”
Hölderlin*

*“¿Qué es lo más verdadero que se dice?
Que los hombres son malos”
Jámblico, Vida pitagórica*

SUMARIO

	<u>Pág.</u>
<u>CAPÍTULO I. INTRODUCCIÓN</u>	1
 <u>PARTE I. SABER Y MAL: RELIGIÓN, FILOSOFÍA Y CIENCIA</u>	
 <u>CAPÍTULO II. LA CUESTIÓN DEL SABER: LO QUE DEBÍAMOS SABER DEL SABER Y TEMIMOS PREGUNTAR</u>	13
 <u>CAPÍTULO III. SABER FILOSÓFICO, RELIGIÓN Y MAL</u>	43
 <u>CAPÍTULO IV. SABER CIENTÍFICO, RELIGIÓN Y MAL</u>	91
 <u>PARTE II. SABER RELIGIOSO Y LUCHA CONTRA EL MAL: TEXTOS, CONTEXTOS Y PRETEXTOS</u>	
 <u>CAPÍTULO V. LA LUCHA COSMOLÓGICA CONTRA EL CAOS: GÉNESIS Y CONTEXTO POLITEÍSTA</u>	132
 <u>CAPÍTULO VI. LA LUCHA ESCATOLÓGICA CONTRA UN MAL PERSONIFICADO: APOCALIPSIS Y CONTEXTO DUALISTA</u>	179
 <u>CAPÍTULO VII. LUCHA PERSONAL CON EL LADO OSCURO: JOB Y EL CONTEXTO MÍSTICO</u>	207
 <u>PARTE III. UN SABER RELACIONAL E INTEGRAL PARA LUCHAR FRENTE A UN MAL AMBIVALENTE Y EXCESIVO</u>	
 <u>CAPÍTULO VIII. OBJETO Y SIGNIFICADO DE LA LUCHA</u>	247
 <u>CAPÍTULO IX. PERSONAJES Y TIEMPO DE LA LUCHA</u>	276
 <u>CAPÍTULO X. ESTRATEGIAS Y ARMAS: UN SABER RELACIONAL-INTEGRAL</u>	306
 <u>CONCLUSIONES</u>	346
 <u>BIBLIOGRAFÍA</u>	361

ÍNDICE DESARROLLADO

	<u>Pág.</u>
CAPÍTULO I. INTRODUCCIÓN -----	1
I.1. PREGUNTAS, CONCEPTOS Y OBJETO -----	1
I.1.1. Ámbito y justificación -----	1
I.1.2. Algunas preguntas en busca de respuesta -----	4
I.1.3. ¿Cuál es nuestra tesis? -----	4
I.2. ENFOQUE Y MÉTODO -----	5
I.2.1. La interdisciplinariedad para problemas complejos o sobre-estudiados -----	5
I.2.2. La opción por el texto religioso -----	8
<u>I.2.2.1. La Biblia y su contexto</u>	
<u>I.2.2.2. Interpretación e intertextualidad</u>	
I.3. ESQUEMA Y ESTRUCTURA -----	11

PARTE I

SABER Y MAL: FILOSOFÍA, RELIGIÓN Y CIENCIA

CAPÍTULO II LA CUESTIÓN DEL SABER: LO QUE DEBÍAMOS SABER DEL SABER Y TEMIMOS PREGUNTAR -----	13
II.1. INFORMACIÓN, CONOCIMIENTO Y SABER -----	13
II.2. FORMAS DE ACCESO AL SABER: RELIGIÓN, FILOSOFÍA Y CIENCIA ----	14
II.3. EL SABER RELIGIOSO -----	15
II.3.1. ¿Religión o religiones? Fe, misterio y revelación -----	15
II.3.2. Métodos e instrumentos -----	17
<u>II.3.2.1. El mito</u>	
<u>II.3.2.2. El saber en los textos</u>	
<u>II.3.2.3. El acceso místico</u>	
<u>II.3.2.4. La “nueva” herramienta de la psicología</u>	
II.4. EL SABER FILOSÓFICO -----	24
II.4.1. ¿Un saber compatible o enfrentado con la religión? -----	24
<u>II.4.1.1. Al principio unidas</u>	
<u>II.4.2.2. Luego separadas</u>	
<u>II.4.2.3. Finalmente ¿de nuevo reunidas?</u>	
II.4.2. De la metafísica al neopragmatismo -----	27
II.4.3. El método lógico-racional -----	29
II.5. EL SABER CIENTÍFICO -----	30
II.5.1. Contenido -----	30
II.5.2. Método científico -----	31
II.6. LÍMITES Y CONDICIONANTES DEL CONOCIMIENTO RACIONAL -----	32

II.6.1. Límites y peligros de la razón: la verdad que podemos permitirnos -----	32
II.6.2. Condicionantes del saber humano -----	35
II.6.2.1. Ideas, creencias y certezas	
II.6.2.2. El pre-juicio	
II.6.2.3. Hacia un aprendizaje recíproco entre razón y fe	
II.6.3. La función incómoda de la emoción, la intuición y la imaginación -----	39
II.7. ¿UN NUEVO TIPO DE SABER? -----	40
II.7.1. Un conocimiento móvil -----	40
II.7.2. Varias formas de saber, una única verdad: hacia un saber relacional-integral -----	42
CAPÍTULO III. SABER FILOSÓFICO, RELIGIÓN Y MAL -----	43
III.1. EL ENIGMA DEL MAL: DEFINICIÓN, FENOMENOLOGÍA Y CAUSAS ---	43
III.2. CONCEPTO, CONTENIDOS Y TIPOLOGÍA -----	43
III.2.1. La ¿sorprendente? dificultad de encontrar una definición -----	43
III.2.1.1. Definición I: Mal como ausencia de bien (<i>privatio bonis</i>)	
III.2.1.2. Definición II: Mal como <i>opuesto</i> al bien	
III.2.2. Posibles contenidos del mal -----	50
III.2.2.1. Sufrimiento y violencia	
III.2.2.2. Muerte y miedo	
III.2.2.3. Ignorancia, engaño, confusión	
III.2.2.4. “Lo otro”, “lo siniestro” y “lo perverso”	
III.2.2.5. Intención, resultado y mal incondicional	
III.2.3. Tipología del mal: moral, natural, excesivo-devastador -----	58
III.2.3.1. Mal-moral/mal-natural	
III.2.3.2. Mal-exceso o mal-devastador (“mal molar”)	
III.2.4. Elementos para una posible definición -----	61
III.3. CAUSAS Y RAZÓN DEL MAL -----	63
III.3.1. Una primera sistematización -----	63
III.3.2. El ser humano como responsable del mal -----	64
III.3.2.1. ¿Un (elevado) precio a pagar por su libertad?	
III.3.2.2. La libertad del ser humano en cuestión	
III.3.2.3. En conclusión: la libertad como aspiración	
III.3.3. El mal como posible acción u omisión de Dios -----	76
III.3.3.1. La justificación de Dios: ¿un reto insalvable para la teodicea?	
III.3.3.2. En busca del mejor abogado de Dios	
III.3.3.3. El exceso de defender y juzgar a Dios ¿por qué debe ser “sólo” bueno?	
III.3.4. Creador-criatura como co-agentes: libertad v. responsabilidad -----	89
CAPÍTULO IV. SABER CIENTÍFICO, RELIGIÓN Y MAL -----	91
IV.1. MAL Y RELIGIÓN EN LA INVESTIGACIÓN CIENTÍFICA -----	91
IV.1.1. Saber científico y mal: neutralidad y excesos tecnológicos -----	91
IV.1.2. Saber científico y religión -----	93
IV.2. CONTENIDOS Y LÍMITES DEL SABER CIENTÍFICO -----	94

IV.2.1. Un problema epistemológico previo: a más repuestas, más complejas preguntas -----	95
IV.2.2. De la física clásica a la física moderna -----	96
<u>IV.2.2.1. Newton: la ciencia clásica o la creencia en el final del conocimiento</u>	
<u>IV.2.2.2. Termodinámica y entropía</u>	
<u>IV.2.2.3. Teoría de relatividad general y especial</u>	
<u>IV.2.2.4. La teoría cuántica</u>	
<u>IV.2.2.5. La ausencia de una teoría global y la teoría de supercuerdas</u>	
<u>IV.2.2.6. ¿Qué materia?, ¿qué energía?, ¿qué realidad?</u>	
<u>IV. 2.2.7. ¿Qué realidad podemos permitirnos?</u>	
IV.2.3. Límites del conocimiento científico -----	103
IV.3. EL SABER CIENTÍFICO FRENTE AL MISTERIO Y LOS EXCESOS DE LA REALIDAD -----	105
IV.3.1. Lenguaje matemático: ¿lenguaje divino? -----	105
IV.3.2. Ciencia e infinito -----	106
<u>IV.3.2.1. La incómoda relación de la ciencia con el infinito</u>	
<u>IV.3.2.2. ¿Puede conocerse científicamente lo infinito?</u>	
IV.3.3. Los “sustitutos” científicos de Dios -----	109
<u>IV.3.3.1. La necesidad del conocedor “externo”: el “demon” científico</u>	
<u>IV.3.3.2. La incómoda función de las “constantes universales”</u>	
IV.4. COSMOLOGÍA Y ESCATOLOGÍA: TIEMPO, CIENCIA Y MAL -----	112
IV.4.1. Ser y tiempo: ¿proceso creativo o acto creador? -----	112
IV.4.2. La cosmología científica -----	113
<u>IV.4.2.1. La creación del mundo según la ciencia: el <i>Big Bang</i></u>	
<u>IV.4.2.2. Contradicciones del <i>Big Bang</i></u>	
<u>IV.4.2.3. ¿Hay necesidad de un agente creador?: azar, caos o causalidad</u>	
IV.4.3. La escatología cósmica: ¿proceso reversible o irreversible? -----	118
IV.4.4. Los nuevos “mitos” científicos: <i>Big Bang</i> , <i>Big Crunch</i> y <i>Big Chill</i> -----	118
IV.4.5. ¿Cabe hablar de un mal cósmico? -----	120
<u>IV.4.5.1. Lo “oscuro” en la ciencia: agujeros negros, materia y energía oscuras</u>	
<u>IV.4.5.2. Otros “excesos” cósmicos</u>	
IV.5. LA CIENCIA FRENTE A UN SER HUMANO CAPAZ DEL MAL -----	121
IV.5.1. Azar o causalidad: el principio antrópico -----	121
IV.5.2. ¿De qué ser humano habla la ciencia? -----	123
<u>IV.5.2.1. Ciencia y con-ciencia: características de la mente humana</u>	
<u>IV.5.2.2. Mente ¿sólo humana? Límites de la inteligencia “artificial”</u>	
IV.5.3. Evolución darviniana, religión y mal: evolución y proceso -----	127

PARTE II

SABER RELIGIOSO Y LUCHA CONTRA EL MAL: TEXTOS, CONTEXTOS Y PRETEXTOS

<u>CAPÍTULO V. LA LUCHA COSMOLÓGICA CONTRA EL CAOS: GÉNESIS Y CONTEXTO POLITEÍSTA -----</u>	132
---	-----

V.1. LA LUCHA COSMOLÓGICA (Y ESCATOLÓGICA) EN EL TEXTO -----	132
V.1.1. Tipos y utilidad de estos mitos -----	132
V.1.2. Los textos: el mal en la Biblia y su contexto politeísta -----	135
V.2. EL GÉNESIS: MAL, SABER, REBELDÍA Y CASTIGO -----	135
V.2.1. El acto creador y la caída (Capítulos 1-3) -----	135
<u>V.2.1.1. La interpretación ortodoxa y sus contradicciones: Dios bondadoso <i>versus</i> pecado humano</u>	
<u>V.2.1.2. Una interpretación alternativa I: el mal precede al pecado humano</u>	
<u>V.2.1.3 Una interpretación alternativa II: un castigo con posibles razones ocultas</u>	
<u>V.2.1.4. Una interpretación alternativa III una posible caída hacia arriba, el papel de lo femenino</u>	
<u>V.2.1.5. Una interpretación alternativa IV: un análisis jurídico y de equidad</u>	
V.2.2. Capítulos 4 a 11 del Génesis: condena irreversible <i>versus</i> garantía de continuidad para la humanidad -----	147
<u>V.2.2.1. Caín y Abel: el primer asesinato consentido por Dios</u>	
<u>V.2.2.2. Los hijos de Dios: un castigo (renovado) al ser humano por el pecado de otros</u>	
<u>V.2.2.3. Noé y el diluvio: el esfuerzo (¿inútil?) de los elegidos, ni perdón, ni extinción</u>	
<u>V.2.2.4. La torre de Babel: un Dios temeroso frente a humanos que emulan a los dioses</u>	
V.2.3. En resumen: cuatro respuestas de Dios y algunas preguntas sin respuesta -	151
V.3. EL CONTEXTO POLITEÍSTA: BABILONIA, CANAÁN-UGARIT Y GRECIA -----	151
V.3.1. <i>Enuma Elish</i> : El poema babilónico de la creación -----	151
<u>V.3.1.1. Origen, contenido y relación con el Génesis</u>	
<u>V.3.1.2. El texto: lucha entre dioses y el ser humano como víctima</u>	
V.3.2. El mito ugarítico-cananeo de Baal -----	155
<u>V.3.2.1. Origen, contenido y relación con el Génesis</u>	
<u>V.3.2.2. El ciclo canónico de Baal: conflicto y conocimiento mágico, papel colaborador necesario de lo femenino</u>	
<u>V.3.2.3. El ciclo baalico menor: carácter ambivalente de lo masculino-femenino, el papel dual de la creación y de Dios</u>	
V.3.3. Cosmogonía y teogonía griega: la mitología de Hesíodo -----	159
<u>V.3.3.1. Origen, contexto griego y relación con otras mitologías</u>	
<u>V.3.3.2. Los textos</u>	
<u>V.3.3.3. <i>Teogonía</i>: un triunfo violento del bien sobre el mal, el mal surge del conflicto familiar</u>	
<u>V.3.3.4 <i>Trabajos y Días</i>: “El Mito de las Edades”</u>	
<u>V.3.3.5. Los mitos de Prometeo y Pandora: el ser humano como víctima sustitutiva, mal y conocimiento, el papel de lo femenino</u>	
V.4. MAL PRIMIGENIO Y MARCO DIVINO -----	166
V.4.1. Contenidos del mal primigenio -----	166
<u>V.4.1.1. El caos primordial: un contrincante difuso</u>	
<u>V.4.1.2. Aguas primordiales devoradoras</u>	
<u>V.4.1.3. Monstruos, dragones y serpientes</u>	

<u>V.4.1.4. El conflicto familiar divino y humano</u>	
V.4.2. La ausencia de un modelo puro de monoteísmo o politeísmo -----	173
<u>V.4.2.1 Monoteísmo encubierto en los mitos politeístas</u>	
<u>V.4.2.2. Politeísmo encubierto y original en la Biblia</u>	
<u>V.4.2.3. El lado femenino (¿ausente?) de Dios</u>	
<u>V.4.2.4. Entre un Dios uno y otro plural o ambivalente</u>	
 CAPÍTULO VI. LA LUCHA ESCATOLÓGICA CONTRA UN MAL	
PERSONIFICADO: EL APOCALIPSIS Y EL CONTEXTO DUALISTA -----	179
 VI.1. MAL Y SABER EN LA LITERATURA ESCATOLÓGICA -----	179
VI.1.1. Contenido de la literatura apocalíptica-escatológica -----	179
<u>VI.1.1.1. Concepto y tipos de apocalipsis</u>	
<u>VI.1.1.2. Contenido de lo apocalíptico</u>	
VI.1.2. Validez y justicia del tiempo final -----	180
<u>VI.1.2.1. Fin y origen: escatología y cosmología</u>	
<u>VI.1.2.2. Ventajas y problemas de la salida escatológica</u>	
VI.1.3. Apocalipsis y dualismo: selección de textos -----	181
 VI.2. EL APOCALIPSIS “HISTÓRICO” DE SAN JUAN -----	182
VI.2.1. Origen, contexto y contenido -----	182
VI.2.2. El texto -----	183
<u>VI.2.2.1 La lucha contra la “Bestia”</u>	
<u>VI.2.2.2. Las condiciones para la lucha final: la (nueva) venida del Mesías</u>	
 VI.3. EL CONTEXTO DUALISTA -----	186
VI.3.1. El contexto apócrifo: el Libro de Enoc -----	186
<u>VI.3.1.1. Origen y contenido</u>	
<u>VI.3.1.2. El Libro de los vigilantes (Capítulos 6-36)</u>	
VI.3.2. El contexto hermano: la Comunidad de Qumrán -----	188
<u>VI.3.2.1. Origen y contenido</u>	
<u>VI.3.2.2. Los textos y sus mensajes</u>	
VI. 3.3. El contexto dualista cercano: el zoroastrismo -----	192
<u>VI.3.3.1. Origen y su influencia en los textos hebreos</u>	
<u>VI.3.3.2. Textos y contenidos: tipos de luchas contra el mal</u>	
<u>VI.3.3.3. Dualismo cosmológico: el mal que se mete en el tiempo se vuelve vulnerable</u>	
<u>VI.3.3.4. El dualismo de la lucha interior y exterior</u>	
<u>VI.3.3.5. Dualismo escatológico: el dilema del puente de Chinvat</u>	
 VI.4. MAL ESCATOLÓGICO Y MARCO DIVINO -----	196
VI.4.1 El mal precede al ser humano: la rebelión de los dioses -----	196
VI.4.2. La personificación del mal: ¿adversario o enemigo? -----	197
<u>VI.4.2.1. Virtualidad y validez de un mal-agente personificado</u>	
<u>VI.4.2.2. El mal personificado en contexto: principales tipos</u>	
<u>VI.4.2.3. Satán, Satanás, diablo y demonio</u>	
VI.4.3. El tiempo de la lucha escatológica -----	202
VI.4.4. Entre el monoteísmo y el dualismo -----	204
<u>VI.4.4.1. Religión y filosofía</u>	
<u>VI.4.4.2. Entre un Dios terrible y plural y otro que alumbra la noche</u>	

CAPÍTULO VII. LA LUCHA PERSONAL CON EL LADO OSCURO: JOB Y EL CONTEXTO MÍSTICO	207
VII.1. LUCHA Y ENCUENTRO PERSONAL: DIOS ENTRE TODO Y LA NADA	207
VII.1.1. La lucha personal interior y exterior en la Biblia	207
VII.1.2. El contexto místico	209
VII.2. EL LIBRO DE JOB: EL MAL ENTRE LA PRUEBA Y EL MISTERIO	208
VII.2.1. Origen, contenido y valor del texto	208
VII.2.2. El texto	209
VII.2.2.1. Razón y sinrazón del sufrimiento humano	
VII.2.2.2. Job frente al lado oscuro de Dios	
VII.2.3. El sentido profundo del Libro de Job	214
VII.2.3.1. La injusticia divina: principios jurídicos y éticos	
VII.2.3.2. Posibles salidas alternativas	
VII.2.3.3. El Dios de la tormenta: poder, silencio y misterio	
VII.2.3.4. Job como héroe y arquetipo moral	
VII.3. LA MÍSTICA: EL CONTEXTO INCÓMODO	223
VII.3.1. Concepto, contenido y límites	223
VII.3.1.1. Definición y tipología	
VII.3.1.2. Elementos y fases de la experiencia mística	
VII.3.1.3. Viabilidad y validez del saber místico	
VII.3.1.4. Saber místico, razón y ciencia	
VII.3.1.5. El saber interior más allá del texto: místicos, profetas y textos	
VII.3.2. Mística religiosa y profana	232
VII.3.2.1. La mística judeo-cristiana	
VII.3.2.2. La mística no religiosa	
VII. 3.3. Origen y contenido del mal en la mística judeo-cristiana	
VII.3.3.1. En la cábala: el conflicto intra-divino	
VII.3.3.2. En el misticismo cristiano: dualismo mitigado, panteísmo encubierto	
VII.3.4. La lucha de la mística contra el mal	237
VII.3.4.1. La lucha del héroe místico	
VII.3.4.2. Muerte mística y descenso a los infiernos	
VII.3.4.3. Noche oscura y lado oscuro de Dios	
VII.4. MARCO DIVINO Y SU LADO OSCURO	240
VII.4.1. Lo santo-sagrado-numinoso	240
VII.4.1.1. La vía para superar el juicio moral de Dios	
VII.4.1.2. Lo numinoso como aspecto oscuro de lo divino	
VII.4.2. Marco divino	243
VII.4.2.1. Entre inmanencia y trascendencia	
VII.4.2.2. Entre monoteísmo, medenteísmo-kenosteísmo y panteísmo	

PARTE III

UNA LUCHA RELACIONAL E INTEGRAL FRENTE A UN MAL AMBIVALENTE Y EXCESIVO

<u>CAPÍTULO VIII. OBJETO Y SIGNIFICADO DE LA LUCHA</u>	247
VIII.1. OBJETO DE LA LUCHA I: EL MAL AMBIVALENTE	247
VIII.1.1. Un mal y una realidad ambivalentes	247
VIII.1.2. Contenidos ambivalentes del mal	249
<u>VIII.1.2.1. El papel de la esperanza-espera</u>	
<u>VIII.1.2.2. La función de lo femenino, la procreación y el deseo</u>	
<u>VIII.1.2.3. Una muerte ambivalente</u>	
VIII.1.3. El mal del saber ambivalente	253
<u>VIII.1.3.1. El lado oscuro del saber</u>	
<u>VIII.1.3.2. El mal como ignorancia</u>	
<u>VIII.1.3.3. El mal como engaño o falso saber</u>	
<u>VIII.1.3.4. Confusión y ofuscación: la figura del laberinto</u>	
VIII.2. OBJETO DE LA LUCHA II: EL MAL EXCESIVO	256
VIII.2.2. Un mal existente, persistente y excesivo	256
VIII.2.2. Causas y contenidos relacionales del mal	257
<u>VIII.2.2.1. Violencia mimética: la víctima expiatoria</u>	
<u>VIII.2.2.2. La división, separación y el conflicto</u>	
<u>VIII.2.2.3. La causa biológico-evolutiva</u>	
VIII.2.3. Un mal que no puede/debe ser justificado	262
<u>VIII.2.3.1. Justificaciones equívocas</u>	
<u>VIII.2.3.2. El mito de un mal consustancial a la realidad</u>	
<u>VIII.2.3.3. El mito del mal justo o útil para aprender</u>	
<u>VIII.2.3.4. La trampa de considerar al mal lo mismo que el bien</u>	
<u>VIII.2.3.5. En conclusión: “y, sin embargo, duele”</u>	
VIII.3. SIGNIFICADO Y FINES DE LA LUCHA	266
VIII.3.1. Qué lucha	266
<u>VIII.3.1.1. Tipos de lucha</u>	
<u>VIII.3.1.2. Lucha interior y exterior: la transformación personal</u>	
VIII.3.2. ¿Lucha activa, huida o resistencia?	268
<u>VIII.3.2.1. No se puede huir de lo que siempre acecha</u>	
<u>VIII.3.2.2. La liberación pasiva: “poner la otra mejilla”</u>	
<u>VIII.3.2.3. Argumentos en favor de una lucha activa</u>	
VIII. 3.3. Razones para la lucha	272
<u>VIII.3.3.1. Única respuesta moralmente válida</u>	
<u>VIII.3.3.2. Mejorar, completarse y llegar a ser libres</u>	
<u>VIII.3.3.3. Incrementar el saber y la dignidad</u>	
VIII.3.4. En conclusión: una lucha obligada, activa y sin alternativa frente a un mal injustificable	275
<u>CAPÍTULO IX. LOS PERSONAJES DE LA LUCHA</u>	276
IX.1. UN DIOS AMBIVALENTE	276
IX.1.1. El Dios de los ateos: la posición de la filosofía y la ciencia	276

IX.1.1.1. <u>Argumentos racionales en favor (de la utilidad)</u> <u>de la idea de Dios</u>	
IX.1.1.2. <u>¿Dios es un Qué o un Quién? La trampa de la terminología</u>	
IX.1.1.3. <u>En conclusión: una realidad misteriosa y ambivalente</u> <u>que constituye un sistema ordenado complejo</u>	
IX.1.2. Un monoteísmo ganador que debe aceptar algunas contrapartidas -----	280
IX.1.2.1. <u>Dios incluye al mal</u>	
IX.1.2.2 <u>Un Dios ambivalente reflejado en los textos y la realidad</u>	
IX.1.3. Una aproximación relacional al lado oscuro divino -----	284
IX.1.3.1. <u>Un mal singularizado: entre fuerzas de la naturaleza</u> <u>y procesos mentales</u>	
IX.1.3.2. <u>Un mal impersonal: entre lo numinoso, lo daimónico</u> <u>y lo inconsciente</u>	
IX.2. UN SER HUMANO AMBIVALENTE -----	288
IX.2.1. Un ser humano que debe todavía llegar a ser tal -----	288
IX.2.1.1. <u>El descubrimiento de su parte oscura</u>	
IX.2.1.2. <u>Igual y diverso, único y plural</u>	
IX.2.1.3. <u>Nace inacabado y debe completarse</u>	
IX.2.1.4. <u>En conclusión: un ser ambivalente con un lado oscuro</u> <u>como su creador</u>	
IX.2.2. Un héroe-guerrero contra el mal -----	293
IX.2.2.1. <u>¿Por qué la figura del héroe?</u>	
IX.2.2.2. <u>Entre Job y el héroe trágico</u>	
IX.3. LA PARTICIPACIÓN EN LA LUCHA -----	295
IX.3.1. Una relación ambivalente entre creador y criatura -----	295
IX.3.1.1. <u>Entre el conflicto y la necesidad mutua</u>	
IX.3.1.2. <u>Una relación dialógica que aspira al encuentro</u>	
IX.3.2. El ser humano en la lucha -----	298
IX.3.2.1. <u>Co-responsable del mal y responsable de su lucha</u>	
IX.3.2.2. <u>La lucha contra sí mismo y contra los otros-Otro</u>	
IX.3.2.3. <u>Una lucha individual y colectiva</u>	
IX.3.3. El tiempo de la lucha -----	301
IX.3.3.1. <u>Un tiempo continuo y ambivalente</u>	
IX.3.3.2. <u>La lucha presente: actualización de la cosmológica y escatológica</u>	
IX.3.3.3. <u>En conclusión: sólo en el presente el mal puede ser derrotado</u>	

CAPÍTULO X. ESTRATEGIAS Y ARMAS: UN SABER RELACIONAL-INTEGRAL ----- 306

X.1 CÓMO LUCHAR: ESTRATEGIAS -----	306
X.1.1. El qué y el quién determina el cómo -----	306
X.1.2. Una estrategia realista: asumir el mal para poder hacerle frente -----	307
X.1.3. Una estrategia firme y desligada del resultado -----	309
X.1.4. Una estrategia psico-religiosa -----	311
X.1.4.1. <u>¿Integrar o derrotar? La visión de los textos religiosos</u>	
X.1.4.2. <u>La aportación de C.G. Jung: ¿integrar o sublimar el mal?</u>	
X.1.4.3. <u>El valor del punto medio: el antídoto contra los excesos</u>	
X.1.4.4. <u>En conclusión: la superación del mal requiere un meta-nivel</u>	
X.1.5. Una “nueva alianza”: todos con todo contra el mal -----	315

X.2. CON QUÉ LUCHAR: ARMAS AMBIVALENTES -----	315
X.2.1. Al mal se le combate con el bien y con el mal -----	315
<u>X.2.1.1. Una apuesta activa por el bien y la dignidad</u>	
<u>X.2.1.2. El mal contra el mal: el fuego se combate con un fuego purificado</u>	
<u>X.2.1.3. En conclusión: una acción ambivalente que puede combinar bien y mal</u>	
X.2.2. El lado positivo de la esperanza y la muerte -----	319
<u>X.2.2.1. La esperanza como escudo</u>	
<u>X.2.2.2. La muerte como antídoto del mal</u>	
<u>X.2.2.3. En conclusión: para vencer al mal hay que superar el miedo a morir</u>	
X.3. UN SABER RELACIONAL-INTEGRAL -----	321
X.3.1. Un saber también ambivalente -----	321
<u>X.3.1.1. En los mitos cosmogónicos: arma y amenaza</u>	
<u>X.3.1.2. En lo apocalíptico: arma y transmisión indebida</u>	
<u>X.3.1.3. Job y mística: entre el silencio racional y la paradoja</u>	
<u>X.3.1.4. El saber ambivalente en acción: la astucia como antídoto frente al engaño</u>	
X.3.2. Un saber relacional-integral para superar una razón excluyente y un saber compartimentalizado -----	325
<u>X.3.2.1. Un método-razón relacional-integral</u>	
<u>X.3.2.2. Una triada de saberes con objetivos en común</u>	
X.3.3. ¿Qué religión para vencer al mal? -----	328
<u>X.3.3.1. Eficaz contra el mal</u>	
<u>X.3.3.2. Pasar a la acción y proteger la dignidad humana</u>	
<u>X.3.3.3. Fuente e instrumento de conocimiento</u>	
<u>X.3.3.4. Abierta a comunicarse con otras disciplinas</u>	
X.3.4. Una filosofía eficaz para la lucha -----	333
<u>X.3.4.1. Una razón abierta a lo supra-racional, lo emocional y la ciencia</u>	
<u>X.3.4.2. Una aportación renovada de la razón moral y la ética</u>	
X.3.5. Una ciencia dedicada a lucha contra el mal -----	335
<u>X.3.5.1. Abierta a un conocimiento complejo y ambivalente</u>	
<u>X.3.5.2. Abierta al mal y a lo no racional</u>	
<u>X.3.5.3. Abierta a la magia, a la religión y al misterio</u>	
X.3.6. Hacia un saber integrado -----	338
<u>X.3.6.1. Especialización-relación-profundización-integración</u>	
<u>X.3.6.2. Cómo relacionar religión y ciencia a un nivel profundo (mística-cuántica)</u>	
<u>X.3.6.3. Cómo relacionar religión y filosofía a un nivel profundo (meta-mística)</u>	
<u>X.3.6.4. Cómo relacionar filosofía y ciencia a un nivel profundo (meta-cuántica)</u>	
<u>X.3.6.5. La integración en el estudio de la mente (la psicología)</u>	
CONCLUSIONES -----	346

- 1. Un saber para conocer y hacer frente al mal*
- 2. Un mal que existe, persiste, puede ser definido y sobrevive en el exceso y la ambivalencia*
- 3. Un origen divino y un mantenimiento humano*

4. *Mal y saber comparten un destino común*
5. *Un ser humano inacabado, ambivalente y que aspira a ser héroe*
6. *Un Dios ambivalente que contiene un lado oscuro*
7. *Pre-condición para la lucha: aceptar la presencia del mal y renunciar a su justificación*
(“y sin embargo...duele”)
8. *Pasar a la acción I: una lucha contra el lado oscuro que permanece en Dios,*
en el ser humano y en lo real
9. *Pasar a la acción II: estrategias y armas*
10. *En especial: un saber relacional-integral*

BIBLIOGRAFÍA ----- 361

CAPÍTULO I

INTRODUCCIÓN

*“Si hay un problema que parece insoluble para la filosofía,
para la ética y para la teología occidentales,
es el problema del mal. Esquivarlo es la más fidedigna
señal de banalidad de pensamiento y vida”
(E. Trias, 1996, pág. 109)*

I.1. PREGUNTAS, CONCEPTOS Y OBJETO

I.1.1. Ámbito y justificación

¿Cabe en el siglo XXI hablar todavía del mal? ¿Tienen algo en común acontecimientos como los terremotos devastadores de Lisboa o el reciente de Haití, los tsunamis, y personajes como Hitler o el “monstruo de Amsteten”? Resulta necesario por tanto concretar en primer lugar por qué consideramos interesante y posible plantear un nuevo estudio sobre el mal y cuál puede ser su objeto.

El mal parece ser una parte consustancial de la vida, pero nadie sabe muy bien por qué esto debe ser así. Y ello a pesar de que, como ocurre con todos los grandes conceptos, mucho es, incluso en este caso tal vez excesivo, lo que se ha escrito sobre el mal.¹ Tal vez la razón por la que seguimos sin contar con respuestas mínimamente satisfactorias se deba a que resulta difícil acercarse a este asunto con criterio objetivo y desapasionado pues de la idea del mal depende el propio concepto de ser humano, de la realidad que nos rodea y de nuestra aspiración a la felicidad. Lo cierto es que no hemos conseguido que el mal desaparezca o cuando menos se debilite, permaneciendo como un incómodo invitado al que no hay “forma humana” (¿ni divina?) de echar de nuestras casas, ni de nuestras vidas. Al mal cuando se le nombra es como un fantasma, como un estereotipo, como una marca que hay que vender (el “eje del mal”), pero del Mal con mayúsculas se huye o se le disfraza: “no existe ninguna posibilidad de nombrar al Mal, éste se ha metamorfoseado en todas las formas virales y terroristas que nos obsesionan” (J. Baudrillard, 1991, pág. 90). Al loco no se puede llamar loco, ni al subnormal, subnormal..., pero probablemente más que el respeto por esas personas lo que nos lleva a evitar esas palabras (¿qué más le da al loco o al subnormal como les llamen?) sea el temor a reconocer que la naturaleza puede castigar tan cruelmente a sus hijos. Por tanto, como mucho, y tras denodados esfuerzos, somos capaces en ocasiones de llevar el mal a un rincón o renombrarlo, pero pasado un cierto tiempo, más corto o más largo, de forma irreductible vuelve a importunarnos con su presencia siempre desagradable y en ocasiones aterradora. Esa es nuestra mayor vergüenza y nuestro más engorroso fracaso, la gran cuestión no resuelta de la evolución, el gran asunto pendiente de la humanidad.

¿Por qué sigue teniendo sentido e interés preguntarse sobre el mal?

No sólo porque una característica de nuestra época sea haber dado la espalda al problema del mal (y la muerte) o dejarlo a un lado, como esos manuales de metafísica que si tratan la cuestión lo hacen en un último capítulo como tierra “lontana e inaccesible” (E. Borne,

¹ Según datos recogidos por Barry Whitney, sólo entre 1960 y 1990 se publicaron más de 4.200 escritos filosóficos y teológicos sobre el problema del mal (citado por N. Howard-Synder, 1996, pág. ix).

1967, pág. 1). No sólo porque “(...) tan grande es el miedo que le tenemos al Mal que nos atiborramos de eufemismos para evitar designar al Otro, a la desgracia, a lo irreductible” (J. Baudrillard, 1991, pág. 92). No sólo porque a estas alturas sigamos sin una respuesta satisfactoria ni en la filosofía, ni en la teología, ni en el resto de ciencias sociales y naturales. No sólo porque mientras el problema del mal siga abierto tanto el concepto de Dios como el del ser humano se mantendrán irreductiblemente en cuestión. No sólo porque se haya identificado como la pregunta de todas las preguntas: “¿por qué es así el mundo, qué significado tiene el dolor en el mundo, por qué tiene tanto poder el mal en el mundo, siendo Dios Todopoderoso?” (J. Ratzinger, 2005, pág. 122). No sólo porque el presente siglo en sus pocos años de recorrido haya mostrado que el mal, no sólo no está disminuyendo en el mundo conforme avanza el progreso tecnológico, sino que sigue manteniendo o incluso superando cotas de desgracia y brutalidad. No sólo porque a pesar de los avances científicos, seguimos sin disponer de “un discurso lo suficientemente profundo, rico y sutil como para captar lo que experimentamos” [Y. Ruano de la Fuente, en Muguerza y Ruano (eds) 2008, pág. 13]. No sólo porque todavía debe explicarse por qué el mal se manifiesta en nuestra imaginación de forma recurrente en culturas y tiempos diversos y por qué el ser humano a pesar de sus avances en el terreno intelectual y de la tecnología se muestra recurrentemente incapaz “liberarse de esa ‘categoría’ aparentemente tan superflua así como de las experiencias a ella conectadas” (B. Meyers, 2008, págs. 12 y 13).

Bueno por todo ello sí, y ya sería bastante para justificar nuestro trabajo de investigación, pero también y fundamentalmente porque la cuestión del mal es una de esas preguntas esenciales aparentemente sin respuesta que debemos plantearnos de tanto en tanto para ver si podemos, eso al menos nos proponemos, aportar algo nuevo al debate, algo que nos permita plantarle cara. Como seres humanos, si realmente queremos dignificar lo que esa categoría pretende significar, no podemos aspirar a menos. Parafraseando a David Hume mientras el mal siga siendo un problema para nosotros, la razón humana no podrá ser considerada un instrumento realmente útil. Y haciendo lo propio con S. Pablo, de nada nos vale adentrarnos en los misterios de la ciencia y del hombre si seguimos sin comprender al mal ni poder dominarlo. En otras palabras, ¿de qué le vale al hombre conocer los agujeros negros o la física cuántica si desconoce la raíz del mal que le aterroriza?

¿Por qué la religión?

Porque a pesar de sus críticas y deficiencias, y más allá de la opinión de cada uno, la religión sigue jugando hoy en día un papel destacado en el acontecer de la humanidad, mucho más si la valoramos en términos históricos. No ha conseguido ser sustituida ni desplazada definitivamente por otras alternativas pretendidamente más modernas y racionales que anunciaron, un tanto ingenuamente, el fin del fenómeno religioso. Recientemente, desde el mundo de la ciencia política, se ha planteado igualmente un resurgimiento del interés por la religión al descubrirse que podría encontrarse (sobre todo la apocalíptica) en la base de todos los proyectos utópicos del siglo XX, incluso en los presentados formalmente como más furiosamente antirreligiosos (J. Gray, 2008, págs. 13-16). Tal vez ello se deba a que todos, incluso los que se consideran y presentan como ateos, deben aceptar de alguna manera la existencia de algo superior al ser humano, aunque sea como esquema inteligente o arquetipo numinoso (C.G. Jung, 1964, págs. 8 y 9), o que el universo no empieza ni probablemente acabe con nuestra presencia. En todo caso, de asumirse la necesidad de superar la religión, no parece haber mejor manera de hacerlo que partiendo de ella.

La relación entre mal y religión es estrecha desde antiguo, hasta el punto de que se ha

afirmado que sin mal tal vez no habría religión. De hecho, en su origen la religión trató de ser una solución para el problema del mal y justificarse a sí misma ofreciendo consuelo a cada individuo para seguir adelante con su vida frente a esa cara del mal que opone barreras infranqueables a las aspiraciones más hondas (J. Gómez Caffarena, 2007, pág. 49). Para el fisiólogo ruso Iván P. Paulov la religión surgiría en el ser humano como una reacción “instintiva”, un reflejo incondicionado, para enfrentarse a la amenaza terrible que supone una naturaleza implacable y prácticamente omnipotente, y de manera especial la toma de conciencia de la muerte (citado por B. Grom, 1994, pág. 91). Pero también el mal resulta ser su mayor desafío y debilidad, sobre todo en el caso de religiones monoteístas, pues mientras algunos plantean que se debe ignorar el problema del mal, mirar a otro lado y seguir creyendo como si nada, para otros resulta “inconcebible que se pueda declarar definitivamente insoluble el problema y seguir anunciando sin más el mensaje de un Dios bondadoso y omnipotente” (A. Kreiner, 2007, pág. 13).

Llegados a este punto, tal vez cabría esperar que tomáramos ya una posición definida respecto a qué entendemos por religión. Para ello cabría remitirse a algunos de los muchos diccionarios y obras que se han dedicado al tema, pero probablemente, al menos por ahora, sea preferible aludir a conceptos amplios del tipo que utilizaba Émile Durkheim, desde un punto de vista sociológico, al definirla como un conjunto de creencias y prácticas referidas a cosas sagradas, o William James, quien concebía a la religión como el conjunto de sentimientos, actos y experiencias que componen la relación del ser humano con la divinidad, siendo ésta lo que considere cada individuo como tal (W. James, 1999, págs. 34, 36). En todo caso, aquí entendemos la religión como un tipo de saber legitimado por la historia.

¿Por qué el saber?

Porque es un elemento que a menudo ha sido ignorado a la hora de tratar la cuestión del mal y que sin embargo aparece directa o indirectamente siempre afectado. Por una parte, el saber se presenta como solución clara al problema del mal pues, como sostenía Aristóteles (1995, pág. 402), el hombre sabio “será el más amado de los dioses y es verosímil que será también el más feliz”. Pero en la práctica también puede contribuir a su permanencia e incluso incremento. Precisamente nuestra ignorancia sobre el mal permite su persistencia y a mismo tiempo intentar conocerlo de cerca probablemente revele la arrogancia o vanidad de querer saber más de lo que nos corresponde. De hecho, tanto la presencia del saber (árbol del conocimiento del bien y del mal en el Génesis) como su ausencia (ignorancia, la *avidya* en el hinduismo y budismo), se han planteado como causas de la maldad en el mundo. Asimismo, la plasmación del conocimiento científico en logros tecnológicos puede derivar, al mismo tiempo (de forma ambivalente), en fuente de todo tipo de problemas morales y en solución para gran parte de las dificultades del ser humano.

Lo cierto es que no sólo a pesar de Dios, sino a pesar de las religiones, de las Declaraciones de Derechos humanos, de la Carta de las Naciones Unidas, de las Constituciones nacionales, de la democracia y del Estado de Derecho, del saber científico, filosófico y tecnológico, del progreso humano en general, el MAL sigue campando por sus respetos, fuerte, prácticamente indemne. Por ello parece que merece la pena seguir insistiendo en la necesidad de encontrar respuestas aunque necesariamente sean siempre incompletas y, en cierto modo, provisionales. A este respecto, plantear el papel de un saber renovado en una sociedad llamada formalmente “del conocimiento” cobra todo su sentido, un saber concebido como el intento permanente de alcanzar la verdad tanto del mundo visible como de lo “absolutamente otro”, lo que abarca al menos a la filosofía, a la ciencia y a la propia

religión.

I.1.2. Algunas preguntas en busca de respuesta

Interrogarse sobre el mal no es independiente de las preguntas básicas que han ocupado a numerosos pensadores: ¿cuál es la realidad?, ¿de qué va todo esto?, ¿cómo actuar para mejorar la realidad (sea la que sea)?, ¿por qué hay “algo” en lugar de nada?, y ¿por qué este algo en lugar de otro (sin mal)? En otras palabras, sigue (sorprendentemente) pendiente de concretarse cuál es la naturaleza de la realidad y del ser humano que la habita, y más en detalle: a) cuál es la realidad del yo, de cada cual, es decir el célebre frontispicio delfoniano de ¿quién soy yo?; b) ¿por qué soy así y no de otra manera?, ¿qué significa el pensar?, ¿por qué pienso y siento lo que pienso y siento y no otra cosa? ¿por qué yo y no otro?; c) ¿quiénes son los otros?, ¿quiénes son para mí?; d) ¿cuál es el contenido y esencia de la realidad-mundo-universo que me rodea, pero en el que vivo, me muevo y existo?; e) ¿qué sé y qué puedo saber de lo desconocido, de lo absoluto, de lo que escapa los límites de mi mente?, ¿qué puede haber más allá de lo que vemos? (aunque sea ayudados por potentes telescopios), ¿qué puede haber más acá de lo que vemos? (aunque sea ayudados por modernos microscopios).

Esas preguntas aparecen en el trasfondo de la tesis, aunque la principal cuestión sea “¿[Q]ué es eso del bien y el mal? Aquí nos encontramos con el misterio. Y el misterio no tiene respuestas” (R. Panikkar, 2005, pág. 237). De esta manera podría acabar nuestro estudio, pero antes de limitarnos a esta conclusión que nos lleva a la melancolía, merece la pena hacer algunas indagaciones ulteriores. En primer término, la mejor forma de relacionar saber y mal es indagar qué sabemos sobre el saber y qué podemos saber sobre el mal. La pregunta obvia es ¿existe el mal? y en caso de quedar constatada su existencia: “¿qué hacer con el mal?” (P. Ricoeur, 1986). A responder estas dos preguntas está principalmente dedicado nuestro estudio y análisis. Ahora bien, esa tarea, abarca asimismo otras preguntas más concretas: ¿qué es el mal?, ¿por qué existe?, ¿por qué no podemos desembarazarnos de él?, ¿por qué el mal en lugar de sólo el bien?, ¿por qué el mal en lugar de la nada?, ¿qué empuja a un ser humano a hacer sufrir a otro?, ¿un mero desorden psíquico? Y en este caso ¿de dónde procede éste? Y frente al mal ¿cuál debe ser la actitud, estrategia y actuación del ser humano? El objetivo que nos planteamos es que las respuestas a que lleguemos valgan tanto para creyentes como para los que no lo son pues a fin de cuentas “quienes se profesan creyentes y los que dicen no creer se enfrentan a la misma pregunta: ¿tendré la fuerza y la dignidad humana suficiente para afrontar lo malo que me espera en la vida? Las respuestas de los unos y los otros sí parecen resultar muy dispares: tras la experiencia bautismal o infernal del dolor, algunos se vuelven creyentes y otros agnósticos o ateos” (J. Treballe, 2001, pág. 31).

I.1.3. ¿Cuál es nuestra tesis?

Pretendemos demostrar que el mal existe, precede al ser humano, que está directamente relacionado con el concepto que tengamos del saber, y que se puede concretar su contenido y origen si para ello se superan algunas ideas pre-concebidas o “*a priori*” cognitivos que han contaminado el debate, y se acude a una relación (dialógica) entre la religión, tomada como fuente del saber legitimada por el tiempo, y la filosofía y la ciencia sin desmerecer a los estudios de la mente.

Esta tesis pone en cuestión algunos de los presupuestos no suficientemente contrastados que aparecen en la base de lo política-filosófica-religiosamente correcto. Liberados de

dichas ideas pre-concebidas cabe sostener que el mal se plantea en un contexto y una realidad caracterizada por su ambivalencia, lo que no obstante no afecta a su existencia y actividad excesiva. En este sentido, el objetivo de toda religión y todo saber no puede ser otro que el de eliminar, o al menos reducir, la fuerza y presencia del mal, y ello sólo cabe enfocarlo a través del concepto de lucha, pues es aquí, y no a través de una evanescente libertad “*prêt a porter*”, donde el ser humano puede reencontrar su dignidad en cuanto tal, su misión en el mundo y la posibilidad de merecerse el ser considerado “realmente libre”.

En definitiva, nos proponemos afrontar la cuestión del mal, mirarlo directamente a los ojos, coger el toro por los cuernos, sin disfraces, ni edulcorantes.

I.2. ENFOQUE Y MÉTODO

¿Cómo sin caer en la temida vanidad y arrogancia (que formarían parte del problema) podemos pretender aportar algo nuevo al discurso habitual sobre el mal? Ya hemos señalado al saber como un importante invitado que nos puede llevar a nuevas conclusiones y a la misma relación inter-conceptual entre religión, mal y saber como un enfoque novedoso que puede dar sus frutos. A ello se añaden dos elementos más: la utilización de un enfoque multi o interdisciplinar y el análisis comparado de diversos textos religiosos. Es lógico que una investigación que se elabora en el marco del Instituto de la Ciencias de la Religión tenga una pretensión y enfoque multidisciplinar; por el mismo motivo, también resulta esperable que se plantee el estudio a partir de los textos religiosos. No obstante, las bondades de este doble enfoque requieren de un mayor análisis que se ofrece a continuación.

I.2.1. La interdisciplinariedad para problemas complejos o sobre-estudiados

Desde hace tiempo viene planteándose que el estudio de la religión o de las religiones demanda una multiplicidad de métodos y enfoques (por ejemplo, F Díez de Velasco y F. García Bazán, 2002). En efecto, si son muchas las cuestiones que necesitan un tratamiento interdisciplinar la religión es sin duda una de ellas. Esta necesaria interdisciplinariedad ha llevado precisamente a consolidar el término “ciencias de la religión” e incluso a proponer el de “ciencia integral de la religión” (Cfr. Schmid, citado por F. Díez de Velasco, 2002 II pág. 369). Más en general, la interdisciplinariedad, a pesar de sus críticos, está hoy en auge y de hecho se aprecia un creciente número de instituciones académicas que nacen diariamente con esa vocación específica como parte intrínseca de su misión y de su agenda de investigación. Esta tendencia hacia la interdisciplinariedad se agrupa asimismo en torno al nuevo concepto de “sistemas complejos”, aplicado tanto en general como en ámbitos concretos, por ejemplo en el campo de la ciencia cognitiva.² En este sentido, aunque la especialización siga siendo necesaria debido a la vasta extensión del conocimiento y las limitadas capacidades del individuo, crecientemente se demuestra la incapacidad de una sola disciplina para dar respuestas globales y omnicomprensivas a problemas complejos (E. Morin, 1995, págs. 21, 22). De hecho, la mayoría de las cuestiones complejas son en sí mismas multidimensionales, como lo es cualquier acontecimiento histórico cuya correcta comprensión reclama acercarse a él desde diversas ópticas.

² Como ejemplos de centros dedicados a los sistemas complejos cabe destacar entre otros a los siguientes: CENECC, Centro de estudios de sistemas complejos de la cognición (unidad inter-departamental de la Escuela Normal Superior de París), Instituto de Sistemas complejos de París (donde se crean formaciones policientíficas, estimulando investigaciones cruzadas de científicos pertenecientes a comunidades diferentes), así como la Sociedad Europea de sistemas complejos.

Esa necesidad de comunicación entre disciplinas resulta además particularmente relevante en tiempos de bloqueo intelectual (como cabe calificar al presente) o frente a problemas complejos sobre-estudiados o aparentemente “sin solución”, pues sólo ese enfoque interdisciplinar nos permite desatascar el debate planteando nuevas formas de mirar las cosas: “la ventaja de los estudios interdisciplinarios es que plantean cuestiones que aún no están asimiladas o aceptadas dentro de un campo específico de investigación” (W. Burkert, 1997, pág. 11). Los cambios de paradigma, siempre necesarios para evolucionar, requieren de una fuerza de choque más poderosa que meros “ejércitos nacionales”, muy bien organizados pero impotentes ante ese correoso adversario. Por eso, en situaciones como las descritas, deben apoyarse e impulsarse, más que esfuerzos solitarios o lineales, coaliciones de fuerzas normalmente dispares, pero condenadas a entenderse. A este respecto, un autor tan poco sospechoso como Werner Heisenberg, premio Nobel de física y autor del famoso “principio de incertidumbre”, señalaba refiriéndose a la posible comunicación entre la física y la filosofía que “...en la historia de pensamiento humano los desarrollos más fructíferos frecuentemente ocurren en esos puntos donde dos distintas ramas del conocimiento se encuentran” (1999, pág. 187, *la traducción es nuestra*).³ En este sentido, el mejor modo de progresar intelectualmente no es dedicarse de forma sistemática a rebatir y destruir las opiniones contrarias (por el mero hecho de que no son nuestras) sino tratar de incluirlas ampliando nuestra propia estructura teórica (E. Becker, 2003, págs. 19 y 20).⁴ Asimismo, hace algunos años, la Asociación Americana para el progreso de la Ciencia, al estudiar la extinción de diversas tribus y especies de animales, llegó a la conclusión de que la causa de la extinción se hallaba en el exceso de especialización (S. Pániker, 1987, pág. 36).

Ello no significa que la especialización no siga siendo enormemente útil y necesaria (entre otras cosas porque para hablar de enfoque interdisciplinar deben existir previamente disciplinas que poder comunicar) sino que si no vamos más allá (exceso) puede perderse la perspectiva y olvidar que no estamos nunca solos en el viaje hacia el saber. Es como aquel ermitaño que obsesionado por buscar un sitio húmedo y aislado, se quedó a vivir dentro de un pozo, y rodeado de oscuridad y telarañas acabó por pensar que la realidad era sólo eso, olvidando que también, allá afuera, continuaba habiendo luz y calor en el mundo. No se trata por tanto de negar la necesidad de profundizar en el conocimiento de algo (movimiento vertical), sino de mostrar que ese movimiento debe ser combinado con otro en sentido horizontal, de relacionar lo aprendido con otros aspectos, con otras ramas del saber, donde el objeto de la investigación queda igualmente afectado, sólo que desde otro enfoque, desde otro punto de vista, desde otro lado. ¿Por qué el objeto de cada disciplina debe ser necesariamente distinto si cada una aspira a estudiar la misma realidad? Otra cosa es que ese objeto común sea analizado desde diversas ópticas, metodologías, culturas, con distintos instrumentos y materiales, o que cada disciplina seleccione un aspecto concreto de esa realidad compleja y amplia. Aunque de acuerdo con las teorías sistémicas la mayoría de los sistemas funcionan como compartimentos prácticamente estancos, las teorías de la comunicación y de la generación del discurso legítimo plantean que dos sistemas que trabajan sobre la misma realidad deben presentarse como no contradictorios, lo que exige

³ La cita es también de interés en su continuación: “Estas ramas pueden tener sus raíces en partes muy diversas de la cultura humana (...); no obstante, si realmente se encuentran, si están al menos lo suficientemente relacionadas entre sí para poder realmente interactuar, entonces podemos esperar que surgirán nuevos e interesantes desarrollos”. También desde el mundo de las Ciencias Naturales, Konrad Lorenz, ha defendido la necesaria compatibilidad de la física, la biología, la química y... los estudios de la psique (K. Lorenz, 1993, págs. 90 y sigs.).

⁴ Hert Hofstede también ha afirmado que “the survival of social sciences will depend to a large extent on the ability of people who think differently to act together” (1984, pág. 8). Un ejemplo de estudio multidisciplinar, aplicado en este caso a la Administración pública, puede verse en: A. Gil Ibáñez y S. Casamayor, 2003, págs. 25-86.

comunicarse entre ellos. En este sentido, otro de los peligros del exceso de especialización es que se creen dificultades añadidas para la comunicación entre distintas disciplinas cuando el necesario lenguaje “técnico” pasa a convertirse en códigos cifrados. En consecuencia, en este estudio se tratará en lo posible de evitar tecnicismos innecesarios y que el lenguaje que se utilice facilite tanto su comprensión como la relación entre disciplinas, huyendo de cualquier intención de protegerse del no especializado.

No obstante, la tarea que representa tener en cuenta todas las posibles variables que se deducen de la evolución del conocimiento en las distintas disciplinas, incluso aunque se sirva de las nuevas tecnologías, cabe calificarla sin duda cuanto menos de hercúlea. El último que lo intentó fue probablemente Alexander Von Humboldt (2005) y fracasó. Desde entonces son raros los casos de investigadores o intelectuales que han intentado abarcar todo el saber.⁵ Tal vez el secreto estribe en aplicar un enfoque equilibrado, un “*tertium genus*” como tantas veces recomendaremos a lo largo de este estudio, que huya tanto de excesos metodológicos como doctrinales. Se trata tal vez de un objetivo más modesto pero no menos ambicioso: la búsqueda del lugar de encuentro, el común denominador entre distintos enfoques y disciplinas. Por tanto, no se trata de quedarnos en un mero enfoque interdisciplinar pues si carecemos de un método y modelo adecuados se corre el riesgo de indigestión. Por ello, siendo conscientes de los presupuestos y dificultades apuntadas, propondremos el método relacional-integral, que no se limite meramente a relacionar sino que pase a la difícil tarea de integrar para construir nuevas tesis que permitan “subir de nivel”.

Por último, no se desconoce la importante función que cumple la “cultura” de los diversos investigadores. En este sentido, se ha llegado a demostrar que la cultura nacional influye en el tipo de soluciones y análisis que ofrecen los distintos expertos, y que cualquier estudio, para poder ser correctamente comprendido, debería comenzar con una declaración por parte de su autor, de qué sistema de creencias, formación y experiencias personales le sirven de punto de partida (G. Hofstede, 1991, pág. 146).⁶ Incluso ciertos sistemas de “creencias” desarrollados en una determinada profesión pueden crear rígidos juicios parciales que actúen como barrera para cualquier proceso de aprendizaje, ya que “*true believers tend to see what they expect and hope to see*” (J. March y J. Olsen, 1975, pág. 153). En consecuencia, por lo que respecta al autor de este estudio (y dada la influencia que aceptamos del observador sobre lo observado), se trata de una persona nacida y educada en un ambiente cristiano-católico pero que con el tiempo y la madurez aprendió a separar las creencias de sus mayores de su destino personal. La entrada en la Universidad me llevó a los estudios de Derecho, y a doctorarme y especializarme en Derecho europeo con varias publicaciones en la materia. A pesar de ello, nunca dejé de interrogarme por las preguntas fundamentales que preocupan al ser humano, y tras años de búsqueda personal, que dieron

⁵ Una muestra de este enfoque lo constituye el caso del fisiólogo Jared Diamond, cuando en su obra “*Armas, gérmenes y acero*”, trata de dar respuesta al enigma de por qué la evolución de una humanidad a la que se le supone un origen único ha dado lugar a respuestas y ritmos de desarrollo tan variados. Para ello no encontró mejor opción que complementar el enfoque histórico con el de la biología, la genética, la biogeografía y la geología evolutiva. El mismo autor se pregunta si ese tipo de enfoques múltiples no exigiría la participación de varios especialistas en cada disciplina, a lo que se responde que sin perjuicio de su utilidad en otra ocasión “ese enfoque estaría condenado desde el principio, porque la esencia del problema reside en desarrollar una síntesis unificada (...) Esta consideración impone una autoría única, a pesar de las dificultades que plantea. Inevitablemente, ese único autor tendría que sudar copiosamente para asimilar materiales provenientes de muchas disciplinas, y requeriría la orientación de muchos colegas” (J. Diamond, 2004, págs. 24, 25).

⁶ Este estudio tratará a este respecto de huir de cualquier prejuicio ideológico-cultural incluso el que se manifiesta indirectamente en el lenguaje. Por ello, trataremos de privilegiar el uso del término “ser humano” en lugar de “hombre” tomado este último en su aceptación genérica (genero humano), salvo que refleje su utilización específica por el autor o el texto que en cada momento se esté comentando.

como fruto varios ensayos y una novela, decidí continuar por raíles más seguros y mejor acompañado en el marco del Instituto de Ciencias de la Religión. Mi propósito es enfrentarme al objeto de este estudio con sincero interés, respeto tanto por el creyente como por el no cree o cree a medias, vocación objetiva y pasión por la verdad, libre de la dependencia que supone militar en una creencia concreta o sustentarme en ningún dogmatismo que implique dar de antemano por cierto, y por tanto exento de cualquier posible cuestionamiento, uno u otro presupuesto. Espero que el desarrollo del trabajo no frustre esa intención.

I.2.2. La opción por el texto religioso

I.2.2.1. La Biblia y su contexto

a) El valor del texto narrativo

No cabe duda de que lo narrativo se presta mejor que otros géneros cuando se trata de adentrarnos en las profundidades del espíritu o en cuestiones tan complejas, abstractas y terriblemente concretas al mismo tiempo, como son las del mal y el saber. De hecho, la importancia de la narración para profundizar en la cuestión del mal excede del ámbito de la religión, aunque aquí el texto aparece como portador de experiencias concretas, elemento interpretativo y ejemplificador, a la par que base de análisis. Obviamente podría acudir igualmente a los numerosos ejemplos que nos ofrece la literatura (ver, por ejemplo, M. Nussbaum, 1990) e incluso, en los últimos tiempos, debido al fracaso de los enfoques teóricos en este campo, se han propuesto desarrollos doctrinales más en general enfocados a “contar historias” sobre el mal, dado el poder de las narraciones para comprender mejor fenómenos que afectan a la naturaleza humana y a la moral (ver, en este sentido, MP Lara, 2003 II). Es decir que existe una filosofía narrativa que acepta que algunos términos no pueden ser conceptualizados rigurosamente sino sólo ser descritos de modo *narrativo* y que guardarán hasta el final su esencial ambigüedad (F. Savater, 1986, pág. 111).

Sin desdeñar esos ejemplos, hemos optado por centrarnos en textos religiosos pues la religión sigue siendo al día de hoy la que de manera más constante, y a veces agónica, ha debido enfrentarse al problema del mal ya que en él reside una de sus más fuertes causas legitimadoras (la oferta de consuelo) pero también una de sus más terribles amenazas (si fracasa a la hora de ofrecer esperanzas de una creíble derrota). Hay, por otra parte, en la hermenéutica postmoderna, una tendencia a recuperar el valor del texto religioso, al menos como base de interpretación alegórica-mítica, que no se encontraba en el mundo de la ilustración y la filosofía de la sospecha. De acuerdo con Gadamer, “más allá del método y de la preocupación por la objetividad científica, la hermenéutica se pregunta por la verdad de los símbolos y de los textos, accesible por la vía del método y del estudio de la letra” (citado por J. Trebolle, 1998, pág. 630). En este sentido, también P. Ricoeur (1969, pág. 16) ha tratado de fortalecer el acercamiento entre la comprensión del significado de un texto y la explicación de su estructura lingüística, planteando la posibilidad de que el mito religioso pueda ser tomado como un símbolo que incita a la reflexión. De esta manera cabe unir revelación y razón.

b) ¿Por qué la Biblia y su contexto?

La Biblia es parte activa y sustancial de nuestra cultura occidental. A ello se añade el relevante y temprano papel jugado en la historia de la humanidad por la Asia suroccidental conocida como “Creciente Fértil”. Esta zona, que cubría los territorios de cultura semítica y mesopotámica, fue uno de los más antiguos, si no el más, escenarios del surgimiento de la

escritura, las ciudades, los imperios y todo lo que hoy conocemos como “civilización” (J. Diamond, 2004, págs. 153 y 154-160).⁷ Ello permitió que hacia la mitad del primer milenio antes de nuestra era, precisamente en esa zona, tuviera lugar lo que Karl Jaspers ha denominado un “tiempo-eje” que vio surgir no sólo a los primeros filósofos sino a grandes reformadores religiosos (ver J. Gómez Caffarena, 2007, pág. 89). Por otra parte, tal como señala J. Habermas, los europeos no tenemos más remedio que partir de la tradición judeo-cristiana cuando nos enfrentamos a problemas morales o éticos, o al concepto de individuo o libertad, si bien ello no nos impide tratar de ir más allá y aspirar a construir una doctrina secularizada que pueda ser válida para todos (J. Habermas, 1990, pág. 25), aunque dicho intento no esté exento de peligros (así, Peter Dews, 2003). En todo caso, la tradición judeo-cristiana no surge en un vacío cultural sino que está interrelacionada, en ocasiones estrechamente, con otras tradiciones, narraciones y culturas pues: “la Biblia no son sólo sus textos, sino también las citas, alusiones y ecos de sus libros en otros textos (intertextualidad), que a su vez permiten descubrir nuevos aspectos de los propios textos bíblicos” (J. Treballe, 1998, pág. 57).

Partiendo de dichos presupuestos y tomando la Biblia como un todo (y por tanto sin entrar en el problema de la relación entre el Antiguo y Nuevo Testamento) hemos seleccionado, en primer lugar, narraciones de la tradición judeo-cristiana donde el problema-enigma del mal ocupa un papel relevante, bien en su vertiente de origen o causa (lucha cosmológica), bien dentro de la acción personal del individuo (lucha personal), o en su posible solución final (lucha escatológica), analizando en todas ellas igualmente el lugar que juega y ocupa el saber. Así, en síntesis, en el Génesis encontramos la ambición de conocimiento, el Libro de Job contendría la prueba de la fe pero también el reconocimiento del misterio y de la imposibilidad de conocer, y la literatura apocalíptica (Libro de Enoc y Apocalipsis de S. Juan) se relacionaría con un conocimiento aplazado o en todo caso revelado. Hemos dedicado asimismo un epígrafe específico a los textos de Qumrán, no sólo por su novedad, teniendo en cuenta el tiempo de su descubrimiento, sino por lo que aportan a la cuestión del mal a través de una sabiduría de tipo apocalíptico y su opción clara por una postura dualista, a pesar de encuadrarse dentro del judaísmo.

Resulta evidente, por otra parte, que la Biblia ha heredado de Mesopotamia y Canaan (junto a Egipto) un caudal inmenso de tradiciones literarias e iconográficas, que también ha compartido con el mundo griego (J. Treballe, 2008, pág. 12). A ello se une un contexto dualista iraníen que también ha mostrado su influencia y paralelamente la aportación de la mística que tiene la virtud de continuar la relación directa con Dios, una vez los profetas han dejado de escribir o de hablar, donde el texto sería más bien un pre-texto para alcanzar una experiencia personal del encuentro con lo sagrado. En consecuencia, completamos nuestro análisis con el estudio del mito babilónico de *Enuma Elish*, el mito cananeo de Baal, el zoroastrismo, la mitología griega presente en Hesíodo, sin descuidar la aportación de la mística.

No obstante, cabría preguntarse por qué no enfocamos nuestro estudio directamente en los evangelios y los textos más propiamente cristianos. La razón es que cualquier análisis que se centre en la figura de Cristo resulta hoy en día inevitablemente polémico y casi viciado de antemano por la carga emocional inevitable que comporta, además de merecer probablemente en su caso una tesis aparte. En todo caso, ni su figura ni su mensaje son ni pueden ser en modo alguno ajenos a este estudio, no sólo por el análisis específico del

⁷ En esta zona se fundaría asimismo la agricultura en el mundo gracias a ocho cultivos básicos: tres de cereales (trigo escanda, trigo esprilla y cebada) y cuatro de leguminosas (lenteja, guisante, garbanzo y arveja) (J. Diamond, 2004, pág. 161).

Apocalipsis cristiano, ya mencionado, sino porque las referencias a los Evangelios y algunas cartas de S. Pablo resultan elementos imprescindibles, siquiera a modo de confirmación, matiz, o contraste de los postulados que aquí defendemos.

I.2.2.2. Interpretación e intertextualidad

Existen diversos métodos de interpretación y presupuestos hermenéuticos aplicables a los textos religiosos. Se ha planteado por ejemplo la necesidad de un diálogo interdisciplinar entre el método de crítica literaria, el de crítica textual y el de la historia de la interpretación (ver J. Treballe, 1998, págs. 20-23, 629 y sigs.). Nuestro estudio no se acoge a una escuela particular de interpretación o exégesis bíblica (racionalista, historicista, literaria, simbólica, crítica, etc...) pues “no hay un sistema final para la interpretación de los mitos y nunca habrá tal cosa” (J. Campbell, 1959, pág. 326). Del mismo modo, tampoco se desconoce que al fin y al cabo puede haber tantas interpretaciones de un texto como intérpretes (U. Eco, 1998) ya que, entre otras cosas, la intención de éstos no es ajena al resultado de su interpretación (A. Simojoki, 2003, pág. 658).

Tomamos el texto religioso como reflejo de una postura, de una explicación, que puede ser objeto de comentario y crítica, tanto desde el punto de vista de su coherencia interna, de su comparación con lo que otros textos religiosos proponen (intertextualidad), como desde lo que sugieren sobre iguales o parecidos asuntos otras disciplinas en principio no religiosas (interdisciplinariedad) en su posible aplicación al mundo de hoy en día. Optamos por tanto, por la crítica racional e interdisciplinar que no huye cuando procede de la interpretación alegórica o simbólica, tratando en su caso de combinarlas equilibradamente.⁸ Ello encaja, por otro lado, con la tendencia de la hermenéutica postmoderna, representada por Heidegger y Gadamer, y con la crítica actual donde se plantea la pluralidad de sentidos de un texto (literal o histórico, alegórico, moral y analógico) y se acepta el conflicto de interpretaciones (J. Treballe, 2002, pág. 304). Nuestro estudio toma buena nota de este planteamiento.

Nuestro enfoque, sin ser propiamente historicista, puede considerarse asimismo cercano a la perspectiva que adapta la Escuela de historia de las religiones, donde el objetivo “no es tanto describir las formas específicas de una religión, bíblica (...), cuanto comprender la propia sensibilidad religiosa manifestada en sus textos, que no tiene que ser específicamente y, menos todavía, originariamente bíblica, sino que puede compartir elementos comunes con las religiones del antiguo Oriente” (J. Treballe, 2004, 102). Esta apuesta por el diálogo intertextual entronca, por otra parte, con la misma tradición que vio nacer a la mayoría de los textos religiosos, hijos ellos mismos de un contexto dialógico e intertextual (J. Treballe, 2002, pág. 305). Aunque no se desconocen los peligros del método comparativo en el estudio de la religión, si queremos conocer el fenómeno religioso no podemos evitar acercarnos a él a través de realidades fragmentadas que se plasman en textos religiosos pertenecientes a distintos momentos históricos y contextos culturales (J.C. Bermejo Barrera, 2002).

En todo caso, el texto religioso siempre plantea un problema de lectura e interpretación pues se da un diálogo entre texto y lector, donde conviven no siempre de forma pacífica en sentido literal y el sentido oculto o simbólico. En este sentido, la Biblia interroga particularmente al lector quien no cesa de descubrir nuevos significados en unos “textos abiertos a una de las más ricas polisemias e intertextualidades”, sin renunciar a ver “lo

⁸ Decía Mircea Eliade (1980II, pág. 131): “[T]odos sabemos que un poema no se reduce a su mecánica ni a las condiciones históricas que lo ha hecho posible”.

oculto en ellos, lo que se desvela sólo en los momentos teofánicos” (J. Trebolle, 2008, págs. 12, 14). Mientras algunos prefieren tomar al texto como reflejo directo de verdades históricas, la llamada interpretación crítica de la Biblia y algunos descubrimientos arqueológicos de los últimos tiempos han puesto en cuestión la veracidad literal de muchas de las afirmaciones que en ella se contienen, sobre todo en lo referente al Antiguo Testamento (I. Finkelstein y N.A. Silberman, 2003). Por ello, tal vez (William James) el valor de un texto religioso no surja sólo de su origen total y estrictamente revelado o no (siempre potencialmente discutible) o de la precisión de los acontecimientos que describe, sino que más allá de posibles errores científicos o históricos o sin más propios de la condición humana, su valor auténtico, primordial y más incuestionable proviene de constituir un “documento verídico de las experiencias íntimas de personas de alma grande, beligerantes ante los altibajos de su destino” (W. James, 1999, pág. 15). Se trata en definitiva de identificar los grandes conceptos, ideas-fuerza, recetas y emociones que subyacen en el texto atendiendo a su coherencia desde una óptica del siglo XXI y al nivel de conocimiento filosófico y científico al que hemos llegado, sin despreciar la posibilidad de que su verdad sea estricta y totalmente consecuencia de revelación o no.

I.3. ESQUEMA Y ESTRUCTURA

Esta tesis se compone, junto a este Capítulo introductorio, de tres partes principales, cada una con tres capítulos, terminando con un capítulo dedicado a Conclusiones y la exposición de la Bibliografía utilizada, la cual, como ya hemos dicho, refleja su enfoque interdisciplinar. La primera parte (“Saber y mal: religión, filosofía y ciencia”) explora qué cabe entender hoy por saber y hace una primera aproximación a una posible relación entre las tres principales ramas del saber (Capítulo II “La cuestión del saber: lo que debíamos saber del saber y temimos preguntar”), así como a la conexión de éstas con la cuestión del mal tanto en cuanto a su concepto y contenido como a sus causas y origen (Capítulo III “Saber filosófico, religión y mal y Capítulo IV “Saber científico, religión y mal”). A este respecto, hemos tratado de demostrar que no se trata de saberes distintos y por tanto incommunicables e incluso potencialmente contradictorios, sino que más bien hay un único saber al que se accede por varias vías.

La segunda parte (Saber religioso y lucha contra el mal: textos, contextos y pretextos”) analiza los textos religiosos seleccionados en función de cómo se plantea la lucha contra el mal, el saber y el modo de entender la relación con lo divino. Comenzamos por los cosmológicos (Capítulo V “La lucha cosmológica contra el caos primordial: Génesis y contexto politeísta”), seguimos por la escatología y el dualismo por su íntima relación con los anteriores (Capítulo VI “La lucha escatológica contra un mal personificado: Apocalipsis y contexto dualista”), para terminar con la lucha que tiene lugar en el encuentro personal, reflejada tanto en el texto como en el saber religioso más allá de los textos (Capítulo VII “Lucha personal con el lado oscuro de dios: Job y el contexto místico”).

La tercera parte se centra en la lucha contra el mal desde un punto de vista relacional e integral (“Un saber relacional e integral para luchar frente a un mal ambivalente y excesivo”). Se analiza desde esta óptica el concepto de un mal al que se considera como algo existente, persistente, ambivalente y excesivo, así como las razones y justificación de la lucha (Capítulo VIII “Objeto y significado de la lucha”), el papel que ser humano y Dios desempeñan en la lucha (Capítulo IX “Personajes y tiempo de la lucha) y finalmente cómo puede el individuo, convertido en héroe-guerrero, emprender su acción contra el mal, culminando con el desarrollo del método y saber relacional-integral y de su especial utilidad en esta lucha (Capítulo X “Estrategias y armas: un saber relacional-integral”).

PARTE PRIMERA

SABER Y MAL:

RELIGIÓN, FILOSOFÍA Y CIENCIA

CAPÍTULO II

LA CUESTIÓN DEL SABER: LO QUE DEBÍAMOS SABER DEL SABER Y TEMIMOS PREGUNTAR

*“El pasmado queda entusiasmado en la admiración de la naturaleza,
penetra en la sabiduría y omnipotencia que encierra, adivina un autor (...)
mientras que el listo mira y no admira, porque lo sabe todo...,
sabe mucho, está enterado, y le define su jactancia: estar de vuelta
(...) y se pasa la vida escrutando con la mirada o el microscopio en los misterios,
para no creerlos, para no caer en el pasmo, y no ser un pasmado”
(Pedro Salinas, citado por Julio Trebolle, 2001, pág. 24).*

II.1. INFORMACIÓN, CONOCIMIENTO Y SABER

Intentar adquirir sabiduría es algo consustancial a la existencia del ser humano, al menos a su deber ser. Otra cosa es qué quepa entender por ese pretendido saber o por ser sabio y cómo se consigue acceder a tan preciado trofeo. En este capítulo vamos intentar profundizar en esta cuestión con la pretensión de intentar desentrañar este verdadero enigma, fase previa necesaria antes de entrar a analizar su posible relación con el mal.

La primera pregunta que nos planteamos es: ¿qué relación existe entre saber, conocimiento e información? Se dice que estamos en la sociedad de la información pues nunca como hoy el ser humano ha tenido acceso a fuentes tan variadas y distintas, los medios puestos a su disposición han sido tan amplios (incluida la red de redes Internet) y se han publicado tantos libros. Sin embargo, ¿podemos concluir de ello que el ser humano es más sabio que el de hace, por ejemplo, algunas décadas? Algo nos dice que la ecuación información-conocimiento-saber no es tan sencilla como a veces se nos quiere hacer creer. La acumulación de datos e informaciones —en ocasiones verdadero alubión— con que nos bombardea la sociedad actual, los medios de comunicación e incluso los sistemas oficiales de enseñanza, no alcanza la mayoría de casos a ser conocimiento sino que por el contrario puede dejar incluso de ser información para convertirse en mero aturdimiento (sobre el aturdimiento como fenómeno social, ver: J.L. Cardero López, 2006). Es más, ese ejercicio repetitivo de mera acumulación de datos y frases puede entrañar un serio obstáculo al conocimiento y por ende a la verdadera sabiduría, sobre todo cuando el simple actor-acumulador cae en la vanagloria de considerarse experto en algo y trata de montar su vida e identidad sobre esa consideración, orgulloso de poder mostrar el gran atracón de su ingesta, pero ocultando que no ha logrado la digestión y asimilación de lo ingerido. Algo de esto les ocurre a los que se instalan en la repetición mecánica de lo que otros han dicho o en el comentario banal de lo que otros han comentado, sin llegar a preguntar ni a preguntarse de forma personal, original —es decir, desde su propia singularidad manifiesta— sobre el por qué del objeto de su estudio, de su origen y sentido y del grado de veracidad real de las informaciones que se muestra orgulloso de atesorar. Algo parecido sucede, por ejemplo, cuando tenemos muchos datos pero ninguna teoría que sirva para procesarlos adecuada y satisfactoriamente (S. Pániker, 1987, pág. 119).

Por tanto, la información, incluso cuando aparece como contrastada, no es suficiente para poder hablar de sabiduría/saber. Cabe hablar, en este sentido, de tres niveles o grados:

mera acumulación de datos, conocimiento teórico (que implica tener modelos que estructuren, pongan en relación y den contenido a esos datos) y tecnológico (que implica ser capaz de elaborar resultados experimentados y prácticos), y finalmente sabiduría (que implica conocer el porqué y el para qué de las cosas y ser capaz de integrar conocimiento interior con exterior). Debe diferenciarse asimismo más precisamente entre conocimiento, que sería la consecuencia de un proceso de aprendizaje y que por tanto cambia con el tiempo y no se agota nunca, y el verdadero saber al que se accedería directamente por inspiración o intuición si bien siempre de forma parcial, con lo que como mucho se alcanzarían “vislumbres de lo real” (J. Melloni, 2007). Por otra parte, “saber” también podría considerarse sinónimo de “conciencia” en el sentido que la define el Diccionario de la Real Academia Española “conocimiento interior del bien y el mal” o también “conocimiento exacto y reflexivo de las cosas”. Es decir, la sabiduría es reflexiva, el conocimiento organizador y la información acumula unidades *bits* (E. Morin, 1995, pág. 152).

Por otra parte, toda época posee un sistema fundamental de conceptos y premisas generales por medio de las cuales organiza, ordena y da sentido a la variedad de la materia y de su entorno que la experiencia, la observación y la reflexión le suministran (E. Cassirer, 1953, pág. 7). No obstante, a pesar de que la historia se empeña en demostrar que esas premisas son irremediabilmente provisionales y que serán inevitablemente sustituidas por otras, todas las épocas se empeñan en considerarlas rígidas y definitivas, ancladas de una vez y para siempre, como si nuestro paso por este mundo requiriera necesariamente sustentarse sobre la creencia-deseo de que poseemos la verdad de todo cuanto nos rodea. Sin embargo, el saber no es el reflejo mimético y exacto de la realidad que describe, nuestro proceso de conocer supone inevitablemente una transformación y estructuración interior, que entre otras cosas trata de eliminar contradicciones y dar coherencia al resultado de ese proceso, así como a la materia que el mundo nos proporciona (E. Cassirer, 1953, págs. 11, 12). En este sentido, el conocimiento dejaría indemne al conocedor mientras que el saber transforma al que pretende ser “sabio”. El saber es en consecuencia un pretender, un osar acercarse a un objetivo persistente que no se alcanza nunca del todo, un problema que se resiste tenazmente a ser resuelto. No obstante, a pesar de estas necesarias precisiones conceptuales introductorias, a lo largo del estudio, salvo que expresamente se diga otra cosa, emplearemos los términos conocimiento y saber como intercambiables.

El saber no tiene por qué ser sinónimo de complejidad, sino que por el contrario debe contribuir a reducir la complejidad a sus justos términos. Reivindicar lo “simple” (hacer comprensible lo complejo) no implica sin embargo caer en cualquier tipo de “simplificación”. Para comprender la realidad uno debe situarse en el justo término medio huyendo de los “excesos” (sinónimo del MAL como veremos) tanto de complejidad como de simplificación. En todo caso, antes de avanzar una definición más concreta de saber conviene profundizar más en su posible contenido y formas de obtención.

II.2. FORMAS DE ACCESO AL SABER: RELIGIÓN, FILOSOFÍA Y CIENCIA

Muchas veces el camino es la meta. Empezaremos por centrarnos en tres formas contrastadas de acceso al saber: la religión, la filosofía y la ciencia. ¿Por qué esta selección? Hay varias razones para ello. En primer lugar, esta tríada enlaza con las fases históricas por las que ha pasado y debe pasar el conocimiento. Así, J.G. Frazer en su célebre obra “*La rama dorada*” sintetizaba la evolución del pensamiento humano en tres grandes fases: el pensamiento mágico, el religioso y el científico; y Auguste Comte, padre del positivismo científico, estableció que cada rama del conocimiento humano debería pasar sucesivamente

por tres etapas: el estado teológico o ficticio, el estado metafísico o abstracto y finalmente, el estado científico o positivo (Auguste Comte, 1998, pág. 47). Por otra parte, esta triple opción está presente en numerosas propuestas recientes. Así, por ejemplo, la propia Iglesia católica ha impulsado investigaciones que tienen en cuenta la relación entre física, filosofía y teología con un objetivo común de acercarse a la verdad y el conocimiento (R. Russell, W. Stoeger, G. Coyne, 1988). Asimismo, en la Encíclica *Fides et Ratio*, partiendo del reconocimiento del valor de la razón y de la idea de que la búsqueda de la verdad no es una opción más abierta al ser humano sino al esencia de su búsqueda personal, se describe una suerte de escala que empezaría con la *via veritatis sensibilis*, que correspondería a la ciencia y que se caracterizará por privilegiar a la experiencia sensible pero que se revelaría incapaz de ninguna elevación metafísica; le seguiría la *via veritatis rationalis*, característica de la filosofía y que se fundamentaría en la fuerza especulativa para enfrentarse a qué, por qué y para qué de las cosas; terminaría la *via veritatis religiosae*, que recogería las respuestas que cada religión ofrece sobre las cuestiones últimas que se manifiestan en un conjunto de creencias y tradiciones. La escala se complementaría con un cuarto peldaño, la *via veritatis revelatae*, que considera a los anteriores escalones como una mera preparación para poder recibir a través de la gracia y el conocimiento revelado, que no es sino el conocimiento de Dios. En ese momento el conocimiento de la verdad se convierte en gozo (*gaudium veritas*) pues se identifica a la Verdad (con mayúsculas) con el Bien y a éste con Dios.⁹

A los efectos de este estudio lo que nos interesa examinar es el saber (o más precisamente su forma de acceso) religioso y la relación estrecha en que se encuentra con el saber filosófico y el saber científico, a los que debe al menos en parte su propia evolución. La religión cristiana (y a través de ella cualquier otro tipo de religión) ha sufrido importantes ataques por parte de dos revoluciones político-filosóficas: la revolución francesa (y su trasfondo de la ilustración) y la revolución soviética (y su trasfondo del materialismo histórico). En estos momentos, se encontraría frente al tercer desafío —tal vez para ella el más terrible de todos: el de la revolución científica. Sin embargo, si bien filosofía y ciencia han sido las más importantes amenazas del “saber religioso”, probablemente su papel y su legitimidad futuras, al mismo tiempo, y ésta es la paradoja, se derive de abrirse y comunicarse con ellas, ya que según lo haga puede que a través de esa relación encuentre el saber religioso un nuevo renacer o, al menos, un mayor fundamento de su función social, máxime en una sociedad llamada de la información o el conocimiento.

Podría argumentarse que en la actualidad existen otras formas de acceso con entidad propia pero pueden entenderse englobadas a éstas, al menos a efectos expostivos y no tanto académicos. No obstante, la psicología, como un instrumento privilegiado del estudio de la mente y comportamiento humano, debe tomarse especialmente en consideración dentro de cada una de las categorías propuestas. Tratándose del estudio del mal y el saber, analizar la mente humana y su funcionamiento en todas sus vertientes resulta imprescindible para una adecuada comprensión de la realidad en sus diversas aproximaciones, y por tanto, también en la religiosa, filosófica o científica. Sin embargo, antes de avanzar más conviene profundizar cada uno de estos tipos de saber. A ello vamos a dedicar las líneas que siguen.

II.3. EL SABER RELIGIOSO

II.3.1. ¿Religión o religiones? Fe, misterio y revelación

Al saber religioso se le ha denominado también ciencias del espíritu que trabajan a través de un método trascendental (E. Cassirer, 1953, págs. 24- 25). La palabra religión se ha relacionado etimológicamente tanto con *relegere*, en el sentido de “leer debidamente,

⁹ Sobre esta Encíclica hemos seguido el comentario de Antonio Izquierdo García, 2006, págs. 385-400.

escudriñar o estudiar el saber divino” (Cicerón), como con *religare*, en el sentido de “volver a atar o unirse” con la ley divina (San Agustín).¹⁰ Sin embargo, a juicio de Robert Graves, ambas acepciones serían incorrectas pues desconocerían la longitud de la primera sílaba de *religio* en *De Rerum Natura* de Lucrecio, o la grafía alternativa de *religio*, que derivaría de la locución *rem legere*, que significa “elegir, escoger lo debido”, lo que encajaría mejor con el sentido que griegos y romanos primitivos daban a la religión, que no era tanto el de la obediencia a las supuestas leyes divinas, como el medio para proteger a la tribu o pueblo contra el mal, indicando qué acción agradaría a los dioses en ocasiones particularmente favorables o desfavorables (R. Graves, 1984. pág. 672).¹¹

Aunque se ha sostenido que sólo habría en realidad una verdadera “religión” que coexistiría con múltiples modos de creencias –judía, mahometana, cristiana, católica etc.– (I. Kant, 1995, pág. 109), lo cierto es que cada religión o creencia tiene su propia receta respecto a qué puede entenderse por saber y cuál debe ser su papel. Por lo tanto, al menos en una aproximación textual y ortodoxa de la religión, difícilmente puede hablarse de “un” saber religioso ni de una sola postura respecto al lugar que ocupa y debe ocupar ese saber. Por otra parte, no todas las religiones ponen igual hincapié en la necesidad de compartir un sistema de creencias (el hinduismo por ejemplo hace mayor énfasis en la meditación o en la devoción). Conviene diferenciar a este respecto entre creencias (que supone la adhesión a un particular oferta de dogmas) y fe propiamente dicha (que implica una actitud de apertura a una realidad superior) (Karen Armstrong, citada por Robert Hinde, 1999, pág. 5). Las primeras varían de religión a religión e incluso gozan de cierta diversidad en cuanto al grado de adhesión al interior de cada una, pero la segunda es común a todas ellas y supone el distintivo más claro del saber religioso. Lo mismo ocurre respecto al conjunto de normas morales que cada religión propone seguir y a las que se otorga un sanción ultraterrena (según nos comportemos recibiremos tal o cual recompensa divina), que las separa de la justicia de este mundo, la justicia humana. Estas normas sin embargo varían de una a otra religión en función de la interpretación particular que cada cual hace de sus textos y de lo que su Dios presumiblemente les dice, y en ocasiones incluso presentan algunas reminiscencias arcaicas.

Cabe asimismo afirmar que toda religión se siente depositaria de una revelación o conjunto de revelaciones a través de las cuales el ser humano tiene acceso a la “Realidad” que nos trasciende (J. Melloni, 2007, pág. 11y sigs). Lo que varía sería la forma en que se accede a la experiencia reveladora: captar la dimensión sagrada del mundo (religiones aborígenes), un Ser trascendente que toma la iniciativa de mostrarse (los monoteísmos, zoroastrismo y místicas de la transcendencia) o a través de la transformación interior que permite ver las cosas “tal como son” (budismo, taoísmo, místicas de la immanencia) (J. Melloni, 2007, págs. 18 y 19). Todas las tradiciones y creencias religiosas serían en el fondo manifestaciones (unas tal vez más acertadas que otras) del mismo intento de relacionarse directamente con lo real, con lo divino, con lo desconocido, con lo absolutamente otro (en parecido sentido se manifiesta por ejemplo el conocido filósofo contemporáneo defensor radical del pluralismo religioso, John Hick, 2004, pág. 234). En este sentido, en “toda religión”

¹⁰ Dejamos de lado algunas consideraciones puramente negativas de la religión como la que recoge J. Diamond, quien la define como “la última fórmula de los tecnócratas para conseguir el apoyo público y justificar la cleptocracia”, donde el jefe de la tribu utilizaba el origen más o menos divino de su poder para justificar su autoridad (J. Diamond, 2004, pág. 318).

¹¹ Cabría diferenciar entre religión y teología, considerando a esta última como la parte de la religión que trata de acercarse a lo divino con la sola ayuda de la razón, pero entendemos que las fronteras entre ambas no están claras pues toda experiencia religiosa requiere para ser comunicada a otro la vía de la razón, y toda razón referida a lo religioso debe toparse con lo sobrenatural. Por ello en este estudio utilizaremos el término genérico de religión o saber religioso.

también se da una relación especial con la realidad que nos supera, envuelta en un misterio que permanentemente se nos escapa.

Es este concepto de religión el que tal vez resulte más interesante a los efectos de este estudio, esa relación privilegiada con lo misterioso, con lo inabarcable, común a todo fenómeno religioso, y que puede recibir distintos nombres, algunos personales, como Dios, Alá, Yahvé..., y en otros casos, más genéricos como lo numinoso, lo sagrado, lo divino. La relación entre el creyente y lo divino se manifiesta de arriba a abajo a través de la revelación o de abajo a arriba a través de la fe. En el primer caso, Dios mediante la revelación se da voluntariamente a conocer directamente, normalmente a unos pocos, los escogidos; de esta manera, el saber religioso se queda configurado en misterio accesible sólo a los preparados, los verdaderamente puros, los elegidos por Dios, o los iniciados, según la tradición de que se trate. En el segundo supuesto la fe está abierta a todos, ahora bien no cabe duda que para ver hay que creer, pues la convicción del observador influye en lo observado; otra cosa es que estemos preparados para “ver” todo lo que la fuerza de la creencia puede depararnos. En todo caso, la religión es un saber meta-racional pero no irracional o inhumano (M. Fernández del Riesgo, 2007, pág. 153). De hecho, las religiones forman “catedrales semióticas” constituidas por doctrinas, relatos (míticos o históricos), símbolos, acciones rituales, preceptos y formas de vida (J. Martín Velasco, citado por J. Melloni, 2007, pág. 88). En todo ello vamos a profundizar a continuación.

II.3.2. Métodos e instrumentos

La religión basa su acceso a la verdad y al saber de manera preponderante en la revelación de un poder divino superior y en la fe, dando especial relevancia al lado emocional del individuo (lo que no implica desdeñar otras vertientes como la razón). En realidad, más que método cabría hablar de métodos. El saber religioso cuenta con tres herramientas clásicas a estos efectos: el mito, que refleja un saber ancestral; los textos, que dan cuenta bien de un conocimiento “revelado” al profeta o escriba o de un testimonio directo o indirecto de un conjunto de sucesos “relevantes”; y la mística, como trasunto de una experiencia o contacto directo con lo divino. Por su parte, el rito cobra sin duda una gran importancia pero constituye en definitiva una plasmación (con diversos grados de simbolismo) del mito, del texto o de una experiencia mística por lo que no lo trataremos a parte. En todos ellos, cabe incorporar a estos efectos una herramienta más moderna que no debe desconocerse cuando emprendemos la tarea de estudiar el saber religioso (y ningún otro tipo de saber): la propia psicología.

II.3.2.1. El mito

a) La persistente presencia del mito

Aunque no quepa identificar de forma absoluta religión con mito, lo cierto es que éste constituye un instrumento esencial, si bien no único, del saber religioso. La palabra mito viene de la griega *mitos* que remite a la voz indoeuropea *meudh* o *mudh*, cuyo significado se relaciona con *logos*, apuntando por tanto a la palabra en el discurso comunicativo, relato o narración (J.M. Mardones, 2000, pág. 39). Se ha señalado su relación no sólo con el término griego *mythoi* (“cuentos”) sino con *legein* (“contar”) (K. Kerényi, 1997, pág. 14). Por su parte, para Ricoeur, significaría “lírica” o más en concreto las palabras de los cánticos que acompañaban a los rituales. Cualquier mito es a fin de cuentas una hierofanía, una manifestación del vínculo del ser humano con lo sagrado (P. Ricoeur, 2004, pág. 489). No conviene olvidar que el objeto del mito es explicar cómo ha llegado el ser humano aquí, por

qué se ha producido este hecho y hasta cuándo va eventualmente a durar o cuándo encuentra su fin.

La relación entre mito y religión no siempre ha sido pacífica aunque todo mito, parafraseando a E. Cassirer, sea una “religión en potencia”. Dada la mala fama que adquiere el mito, la religión trata de ganar validez defendiendo la verdad histórica de sus textos. Sin embargo esto, a juicio de E. Drewermann, quien une la teología con la psicología, es perder el valor curativo que ofrecen los textos míticos-históricos para sanar la angustia y la desesperación del ser humano (citado por J.M. Mardones, 2000, pág. 160). Por otra parte, la posesión del mando y de la razón ha enfrentado secularmente a dioses y hombres y, por ello, el mito, como forma de acceso al saber, también puede presentarse como lo menos religioso de las religiones porque se convertiría en un instrumento a través del cual el ser humano pretende arrancar a los dioses su saber y su poder (J. Treballe, 2001, pág. 30). Por su parte, Mircea Eliade en su “*Historia de las creencias y de las ideas religiosas*” no define curiosamente qué entiende por ideas y creencias sino que habla sencillamente de la historia de los mitos y de sus expresiones. La obra de Eliade es muy útil y muestra que el mito se ha convertido a lo largo de la historia en una necesidad para el ser humano, mucho más desde el inicio de la civilización humana en la baja Mesopotamia, como instrumento para crear certezas en un mundo del que sabemos más bien poco. Esa necesidad de conocer lo real, como un impulso aparentemente intrínseco al ser humano, estaría detrás de la creación de mitos cuando las propias fuerzas no bastan para comprender lo que al ser humano le rodea. En realidad, el mito es el mecanismo, o uno de ellos, a través del cual el ser humano se relaciona con lo sobrenatural que es tanto como decir con lo desconocido. En este sentido, puede considerarse al mito como el primer instrumento del saber religioso.

Cabe preguntarse, sin embargo, sobre la actualidad del mito, es decir si hoy en día debe o puede mantenerse ese impulso. Si hoy todavía no sabemos cómo comprender la realidad en todas sus implicaciones, es decir si el mejor camino hacia la verdad exige un reconocimiento valiente y digno de nuestra ignorancia, siendo todos los posibles atajos en este sentido no más que obstáculos que nos alejan de la verdad y dificultan nuestro caminar, entonces el mito podría venir en nuestra ayuda. En caso contrario, si el ser humano con sus solas fuerzas se siente capaz de acceder a todo el saber (sólo sería una cuestión de tiempo alcanzarlo), en ese supuesto el mito sobraría.

b) Mito y razón

La palabra “mítico” ha llegado a significar “fantástico, absurdo o no-histórico”, y el pensamiento ilustrado y la visión socio-evolutiva de la racionalidad tradicionalmente han considerado que el mito y la religión deberían quedar superados por una racionalidad vencedora y superior, recientemente una racionalidad comunicativa tipo habermasiano (J.M. Mardones, 2000, págs. 78-81). Ello sin embargo supone desconocer el valor histórico y la seriedad, una vez se comprende su lenguaje, de los mitos griegos, latinos, hebreos o celtas a la hora de describir acontecimientos religiosos antiguos (R. Graves, 1984, pág. 15). De hecho, el mito podría definirse como una forma de expresar el asombro del ser humano ante la realidad que lo rodea, por tanto una forma de filosofar. La filosofía no debe huir de su origen, para ella oscuro, que reside en el mito, origen por cierto común a religión y filosofía. El filósofo no puede desembarazarse del mito, como no lo puede hacer el historiador ya que en primer lugar, toda concepción histórica está impregnada y ligada a elementos míticos; en segundo lugar, la primera filosofía griega, cuna del saber, tiene un claro transfondo mítico; y por último existe un *mithos* en todo *logos*, y un *logos* en todo *mithos* (J.M. Mardones, 2000., págs. 56, 66, 69). Del mismo modo, la búsqueda de un nuevo

lenguaje por parte de la filosofía o la reconversión del actual lenguaje en otro más válido, olvida que ya hay otro lenguaje con años de historia, el simbólico (además del lenguaje del libro de la naturaleza) listo a ser leído por el que esté preparado para ello. Pero es que además el mito como veremos sobrevive tanto en la ideología política (es sintomático el caso del marxismo donde aparece claramente la función redentora del Justo, la lucha final escatológica entre el bien y el mal, y la edad de oro, cf. M. Eliade, 1980 II, pág. 148), como en la ciencia. En este sentido, el mito podría relacionarse con la ciencia pues la fórmula matemática no deja de ser un mito paralelo moderno que trata de aproximarnos al mismo misterio insondable (ver capítulo IV). De hecho, J. Campbell definía al mito como la “entrada secreta por la cual las inagotables energías del cosmos se vierten en las manifestaciones culturales humanas”, concepto que abarcaba según él no sólo a la religión, sino a la filosofía, el arte, los descubrimientos científicos y tecnológicos e incluso las visiones que atormentan el sueño (J. Campbell, 1959, pág. 11).

En este contexto, son varios los autores contemporáneos que han sugerido una revalorización del mito. Así, J.M. Mardones ha propuesto la “racionalidad simbólica” como punto de encuentro entre razón y mito, donde ambos se conjugan críticamente, pero sin pérdida ni asimilación (J.M. Mardones, 2000, págs. 89 y sigs, 166, 185 y sigs). Una razón que haga compatible el mito con el logos científico técnico, el pensamiento crítico y de la sospecha; que no renuncie a la fuerza de la imaginación, una razón que encuentra su origen último precisamente en su carácter simbólico; un mito, por otra parte, cuya verdad permanece abierta a la interpretación del sentido, que se mueve en el horizonte más de la plausibilidad que del empirismo, pero susceptible de ser contrastada con datos aportados tanto por la ciencia como por el pensamiento crítico. E. Trías, por su parte, habla de “revelación simbólica” para referirse a lo sagrado, lo que se encuentra más allá del límite, que se manifiesta a través del símbolo (E. Trías, 1977, pág. 21). El mismo autor sugiere una nueva forma de considerar al “espíritu” como síntesis entre simbolismo y racionalidad, este espíritu sería el horizonte final de la modernidad ya que lo simbólico no es sino una forma a través de la cual se manifiesta lo racional aun antes de hablarse de razón, o más bien el logos. De hecho, en las grandes culturas de la antigüedad la reflexión se articulaba de un modo no filosófico (E. Trías, 1997, págs. 29, 32, 78, 178).

En tercer lugar, señala E. Cassirer (1974, pág. 91) que el ser humano no conoce “lo real” en sí mismo sino a través de una serie de “formas simbólicas” entre las que incluye el lenguaje, el arte, la historia, la ciencia, el mito y la religión. Por último, para Paul Ricoeur, la mayor virtualidad del símbolo es “que invita a pensar” (P. Ricoeur, 1969, pág. 25, 609 y sigs.), pero hay que tener en cuenta que el mito en cuanto tal difícilmente puede interpretarse en la actualidad con el sentido que le quisieron dar sus creadores, pues el tiempo legendario no coincide con el histórico, ni los lugares del mito encajan en nuestro mundo geográfico (P. Ricoeur, 1969, pág. 238). De hecho, todo mito y sus símbolos obedecen al momento histórico en que surgen por lo que si tratamos posteriormente de descubrir qué se encontraba detrás de ese mito nos enfrentamos a una aventura casi imposible, donde es fácil quedarse en la superficie, pues para poder comprender todas las implicaciones de su significado deberíamos conocer qué sentían y sabían (o creían saber) los portadores/creadores del mito. En realidad, el mito no sólo da que pensar sino que da que imaginar, profundizar, intuir. En este sentido, la pintura abstracta no deja de ser un símbolo moderno pues a fuerza de deconstruir la realidad y buscar su esencia “da que imaginar”. Mientras Kant mostraba su desconfianza hacia la imaginación pues en ella la razón roza la locura, Paul Ricoeur proclama que “sólo se vive lo que se imagina; y la imaginación metafísica reside en los símbolos; incluso la Vida es símbolo, imagen, antes de ser probada y vivida” (P. Ricoeur, 2004, pág. 418).

Por tanto, no parece imposible llevar a cabo una síntesis de lo simbólico y lo filosófico e incluso su resultado puede ser compatible con la autocomprensión del creyente (J. Gómez Caffarena, 2007, capítulos 7 y 8, pág. 502). El mito trataría de dar sentido a un mundo caótico e inconmensurable que se muestra indiferente ante la precaria situación del ser humano. Ante una realidad que desborda al ser humano y a su razón por todos los lados, el mito funciona como barrera a la desesperanza y el horror que dicha situación puede provocar; no niega la realidad sino que la dota de una significación accesible y al mismo tiempo susceptible de otorgar un papel relevante al ser humano. En este sentido, en la medida que la realidad sólo se conoce realmente cuando se comprende en su totalidad, toda aproximación a ese conocimiento (ya sea religioso, científico o filosófico) es parcial, y por lo tanto requiere de símbolos para expresarse y tapar sus carencias. Lo que cambia es la forma y la función del símbolo que cada rama del saber utiliza.

c) Mito, rito, símbolo y texto

El mito suele expresarse, aunque no sólo, a través del rito y del relato, fundamentalmente de carácter religioso. Al mito, por otra parte, se le relaciona estrechamente con la narración simbólica y el símbolo, definido éste “como la mejor representación posible de algo relativamente desconocido, que, por consiguiente, no sería posible designar en primera instancia de manera más clara o más característica” (C.G. Jung, citado por J.M. Mardones, 2000, pág. 28). Sim-bólico literalmente significa “que une lo que estaba separado” y se relaciona curiosamente también con dia-bólico o dia-bálico, en el sentido de separación/divorcio entre los dioses y los seres humanos, lo que llevará a E. Trías a hablar de “cesura día-bálica” (E. Trías, 1997, pág. 158).

En cuanto al posible valor simbólico del texto, sin retornar a un modo precrítico y premoderno, la hermenéutica actual ha pretendido recuperar el sentido mediador de la tradición y el valor simbólico e imaginativo de la alegoría. En este sentido, la propuesta de Gadamer de ir “más allá del método” y de la objetividad científica y valorar la alegoría se enmarca en una corriente contemporánea de revalorización de las “formas simbólicas” (cf. J. Treballe, 2002, pág. 304). En cualquier caso, la interpretación simbólica de un texto corresponde a una decisión pragmática del intérprete, que activa nuevos significados que complementan la mera interpretación literal o figurativa (U. Eco, *Semiótica y Filosofía del lenguaje*, citado por J.M. Mardones, 2000, pág. 26). Pero ¿puede decirse que hay textos religiosos más propiamente míticos que otros? Todo texto es susceptible de una interpretación simbólica si bien los textos religiosos más propiamente míticos son los que hacen referencia a acontecimientos en los que el narrador del texto ni estuvo ni pudo estar presente en el acontecimiento que relata, ni tampoco lo conoce por un testigo fiable directo del hecho, sino que transmite una historia o imágenes a las que ha tenido acceso por una “revelación” que se manifiesta por medios no propiamente racionales, tales como sueños, intuiciones, imaginación creativa, éxtasis etc... Esta revelación permite, en palabras de K. Kerényi, sintonizar con el tono y el ritmo profundo del mundo y además presupone, si se habla de textos religiosos, un contacto directo o indirecto (a través de otros mitos) con la fuente divina. En esta categoría lógicamente encajarían las historias sagradas acerca de lo acontecido en los tiempos fabulosos de los comienzos, de los orígenes primordiales, pero también cabría incluir aquí los textos escatológicos que atañen a algo por venir, nada más y nada menos que el fin del mundo.

II.3.2.2. El saber en los textos

La revelación se manifiesta en los textos pero su comprensión no está exenta de problemas. Así, en primer lugar, aunque ofrece en principio un contenido fijo y seguro del saber para el sujeto directo de la revelación, y sin dudar de la veracidad de la fuente, no hay más remedio que acceder a esa verdad a través de la interpretación que hace otro individuo distinto a aquél, limitado y a través de códigos lingüísticos siempre imperfectos. Sólo hay que repasar cómo han sido interpretados los textos sagrados históricamente para observar la gran disparidad de criterios y resultados no sólo de religión a religión, sino incluso al interior de cada una.

Por lo que se refiere a la Biblia, principal objeto de nuestro estudio, no existe una posición clara y unánime respecto a qué cabe entender por sabiduría y cuál debe ser su función. Hay dentro de la tradición bíblica un género sapiencial donde la misma sabiduría encuentra un tratamiento específico y hasta una consideración especial como sabiduría personificada, espejo de Dios y “creadora”. Sin embargo, dentro de los llamados “Libros sapienciales” encontramos tanto ejemplos de concepciones positivas de la sabiduría como negativas. Entre las positivas, aparece una sabiduría unida a Dios que se derrama, normalmente como revelación, a los hombres. Así, en Proverbios se dice: “Yo, la sabiduría, habito con la prudencia, yo he inventado la ciencia de la reflexión. (El temor de Yahvé es odiar el mal). La soberbia y la arrogancia y el camino malo y la boca torcida yo aborrezco” (Prov. 8: 12,13);¹² “Yahvé me creó, primicia de su camino, antes de sus obras más antiguas” (Prov. 8: 22); “No hay sabiduría, ni comprensión, ni consejo contra el Señor” (Prov. 21:30).¹³ Por su parte, encontramos las siguientes afirmaciones en el libro del Eclesiástico: “Yo salí de la boca del altísimo. Y como nube cubrí toda la tierra” (Eclesiástico 24: 3); “Yo soy madre del amor hermoso, del temor, del conocimiento y de la santa esperanza; yo me doy a todos mis hijos desde toda la eternidad” (Eclesiástico 24: 24).

Entre los comentarios negativos, resaltan concepciones del saber que unen el conocimiento con el pecado, con el dolor o con una vanidad que trata de retar a Dios. Además del célebre texto del Génesis que narra la caída, y que luego comentaremos con más detenimiento, podemos citar el ejemplo siguiente: “Donde abunda sabiduría, abundan penas, y quien acumula ciencia, acumula dolor” (Eclesiastés 1: 18).

También en el Nuevo Testamento encontramos ejemplos tanto positivos como negativos del saber. Entre los negativos, por ejemplo cabe citar algunas frases que se atribuyen a San Pablo. Así, en I Corintios (1: 20): “¿Dónde está el sabio? ¿Dónde el docto? ¿Dónde el sofista de este mundo? ¿Acaso no entonteció Dios la sabiduría del mundo?”. O I Corintios (1: 25): “Porque la necedad divina es más sabia que la sabiduría de los hombres”. También S. Pablo alerta de que “nadie os esclavice mediante la vana falacia de una filosofía, fundada en tradiciones humanas, según los elementos del mundo y no según Cristo” (Colosenses 2: 8). Otros apóstoles como Santiago distingue que existe también una buena sabiduría: “la que viene de lo alto es, en primer lugar, pura, además de pacífica, complaciente, dócil, llena de compasión y buenos frutos, imparcial, sin hipocresía” (Santiago, 3:17). El propio Cristo advierte, por un lado, contra el mal uso de la ciencia y el conocimiento: “¡Ay de vosotros, los legistas, que os habéis llevado la llave de la ciencia! No entrasteis vosotros, y a los que

¹² Esto ha llevado a algún intérprete a preferir habar de “sensatez” en lugar de sabiduría, a la hora de traducir el término hebreo *hokhma* (Alfonso Schöckel, citado por E. Trías, 1997, pág. 146).

¹³ Aquí parece aceptarse que la sabiduría existía también antes de la revelación positiva o de su plasmación en una narración y de hecho este libro de los Proverbios incorpora textos próximos a los egipcios de *Sabiduría de Amen-em-Opet* que no consideran necesaria la revelación ni la reflexión teológica (J. Trebolle, 2001, pág. 60).

están entrando se lo habéis impedido!” (S. Lucas 11:52). Pero también parece defender que el verdadero saber se da a los elegidos quedando para los demás como misterio, cuando recuerda a su vez una cita de Isaías: “A vosotros se os ha dado el conocer los misterios del Reino de Dios; a los demás sólo en parábolas, para que viendo, no vean y oyendo, no entiendan” (S. Lucas, 8:10).

Esta dicotomía entre dos tipos de sabiduría, la humana y la divina, continuó en tiempos de los primeros cristianos, y así, Tertuliano, en su lucha contra los valentinianos, a los que se acusaba de gnósticos, defiende que el verdadero cristiano no debe saber nada que vaya contra la regla, contra el dogma, y que el sacerdote o el jefe de la comunidad no debe dejar a los fieles que estos se hagan preguntas que puedan poner en cuestión su fe entre las que destacaba precisamente “¿de dónde viene el mal?” (Tertuliano: *Contra los valentinianos y Prescripción contra los heréticos*, ambas citadas por E. Pagels, 1997, págs. 201, 202). Obviamente hoy en día la religión debe apostar por una relación constructiva con el saber humano.

II.3.2.3. El acceso místico

La mística representa el “otro” camino del saber religioso, algo más incómodo por extraño que el seguro del rito ya trillado o del texto interpretado por el “exegeta” autorizado. Cuando la revelación la experimenta el ser humano en primera persona éste accede a un saber que se muestra incapaz de hacer llegar a los demás salvo a través de metáforas, alegorías y lenguaje poético. Es lo que ocurre, por ejemplo, en el caso de la mayoría de los místicos, donde el texto, si lo hay, no es el reflejo de lo sagrado revelado a otro, sino de una experiencia personal e “intransferible” del mismo individuo.

La importancia de la mística deriva, en primer lugar, de que la mayoría de los fundadores de las religiones, y sus principales reformadores, han sido, de una manera u otra, grandes místicos pues su poder y legitimidad provenían precisamente de que presentaban y daban testimonio de una comunión directa con la divinidad, desde una experiencia auténtica, cierta y casi siempre algo dramática. De hecho la diferencia entre místico y profeta no resulta nunca muy clara pues el que experimenta y ve a Dios en primera persona se abre paso, frente o al margen de las resistencias habituales de la ortodoxia de turno, como fuente e intérprete directo de la palabra y la voluntad divina. En cualquier caso, los místicos de una u otra tradición se entienden entre sí de una manera mucho más fácil que los defensores de cada ortodoxia formal. Es por ello que cabe hablar de un saber religioso místico universal. A través de la mística, las distintas formas religiosas, separadas en su acceso formal a la religión, encuentran una unión de nuevo cuando se habla del fondo y la esencia de las cosas y el absoluto. Aquí, el misticismo cristiano, la cábala y el sufismo tienen poco que discrepar y mucho que aprender los unos de los otros. No obstante, todo esto no quiere decir que la mística no tenga necesariamente el mismo objetivo final que la versión más ortodoxa de la religión. En la parte II volveremos a analizar más en detalle todas estas cuestiones.

II.3.2.4. La “nueva” herramienta de la psicología

Una perspectiva moderna y cabal del estudio de las religiones no puede desconocer el aspecto psicológico. La psicología se revela como un aspecto esencial para comprender tanto por qué un ser humano cree o tiene fe, el papel de esa fe en su acontecer o acontecerse, así como para estudiar y comprender las imágenes y símbolos que traslucen y componen los textos religiosos. Ello no obstante, la psicología de la religión no se encuentra todavía hoy bien definida, aunque pueda considerarse a William James como el pionero de estos estudios (Cfr. C. Gómez Sánchez, 2002, págs. 147, 149).

Desde la psicología o más bien desde el psicoanálisis las primeras aproximaciones a la religión no fueron nada positivas, y así S. Freud, padre de la psicología en general y del psicoanálisis en particular, en *El Futuro de una Ilusión* calificaba a la religión como una neurosis obsesiva de la humanidad que surge de un complejo de Edipo y del anhelo del padre, y que será abandonada en el momento que reconozcamos que no podemos retener nuestra infancia (citado por S. Neiman, 2002, pág. 228). Sin embargo, Freud siempre mantuvo dudas sobre la validez de sus explicaciones, sobre las que no ofreció ejemplos empíricos ni indicaciones estadísticas mostrándose incapaz de explicar como encajaban con sus teorías, por ejemplo, la veneración por la diosa madre (B. Grom, 1994, pág. 104).

En todo caso, a pesar de esos prejuicios de partida contrarios a la religión existen numerosas aportaciones, algunas muy interesantes, tanto al papel de los mitos como al estudio de los textos religiosos o a la diferencia entre mística y simple psicopatía. Dado que en la parte II volveremos de manera especial sobre estos dos últimos aspectos, seguidamente recordaremos algunas de las principales consideraciones que la psicología ha hecho sobre el mito aunque, todo hay que decirlo, la vertiente psicológica no agota la función del mito. Ya señalaba Thomas Mann a este respecto que la psicología “contiene en su interior un interés por el mito, tal como toda escritura creativa contiene en su interior un interés por las psicología” (T. Mann, *Freud y el futuro*, citada por K. Kerényi, 1997, pág. 11). Y de hecho puede llamarse “psicología colectiva” a cualquier gran mitología, dejando a un lado sus aspectos artísticos (K. Kerényi, 1997, 13). En este sentido, al mito también se le ha identificado con el ADN de la psique humana, que llevaría implícita la genética codificada de los caminos evolutivos y culturales que seguimos (Jean Houston, en su “Prólogo” a Rupert Sheldrake, Terence McKenna, Ralph Abraham, 2005, pág. 20), sería la máquina psíquica que transforma energía del inconsciente colectivo al consciente (J.M. Mardones, 2000, pág. 33). Por otra parte, “(...) el simbolismo mitológico tiene un significado mitológico (...) después del trabajo de los psicoanalistas queda pocas dudas de que los mitos sean de la naturaleza de los sueños o de que los sueños sean sintomáticos de la dinámica de la psique” (J. Campbell, 1959, pág. 233). No obstante “los mitos no son exactamente comparables a los sueños” pues aunque proceden de la misma fuente, el inconsciente de la fantasía pero no son productos espontáneos del sueño, pues sus patrones están controlados conscientemente (J. Campbell, 1959, pág. 234).

Merece la pena destacar especialmente la obra de C.G. Jung quien se dedicó precisamente a intentar reconciliar. Para Jung la religión, y en particular en occidente el mensaje cristiano, constituye una puerta abierta para relacionarse con el simbolismo del inconsciente o también “una proyección del inconsciente colectivo transpersonal” (C. G. Jung, 1991, pág. 217). En este sentido, el mito no sería sino una manifestación más (junto al cuento popular) de los arquetipos que forman el inconsciente colectivo (C.G. Jung, 2002, pág. 5). Señala asimismo C.G. Jung que el mito revela cómo funciona el pensamiento humano y enlaza de esta manera con la psicología: “lo que se es según la intuición interna y lo que el hombre parece ser *sub specie aeternitatis* se puede expresar sólo mediante un mito. El mito es más individual y expresa la vida con mayor exactitud que la ciencia. La ciencia trabaja con conceptos de término medio que son demasiado generales para dar cuenta de la diversidad subjetiva de una vida individual” (C.G. Jung, 1991, pág. 16). Jung consideraba al concepto del inconsciente como una realidad ajena al individuo que penetra e influye en su mente, por lo que no queda lejos del concepto de lo divino o lo numinoso. Para él la experiencia religiosa era un tipo de experiencia emocional que consiste en entregarse a un poder más alto al propio ser humano, llámesele Dios o inconsciente.

Por último, Erich Fromm también escribió sobre este asunto tratando de reconciliar las posturas freudiana y jungiana, relacionando firmemente psicoanálisis con religión y filosofía. Así para esta autor “[E]l analista no es un teólogo, ni un filósofo, si sostiene su competencia en estos campos, pero como médico del alma, se ocupa de los mismos problemas que conciernen a la filosofía a la teología: el alma humana y su cura” (E. Fromm, 1967 II, pág. 17). Para ello Fromm acude a un concepto de religión bastante genérico: “cualquier sistema de pensamiento y acción compartido por un grupo, que dé al individuo una orientación y un objeto de devoción” (E. Fromm, 1967 II págs. 39, 40, 43) No se trata por tanto tampoco de elegir entre religión o no religión, sino qué clase de religión: una que contribuye al desarrollo del ser humano y de sus potencias y capacidades específicamente humanas (que sería de corte humanista no reñida con la humildad) o una que las paraliza (que sería de corte autoritario, meramente devocional, o la neurosis de la que hablara Freud sinónimo de auto-humillación) (E. Fromm, 1967 II, págs. 45 y sigs.)

II.4. EL SABER FILOSÓFICO

II.4.1. ¿Un saber compatible o enfrentado con la religión?

Por filosofía entendemos aquellas ramas del saber que utilizan la razón y la lógica como instrumento esencial y preferente de su intento por acercarse al conocimiento.¹⁴ En este sentido, según Lachelier, la filosofía debe comprenderlo todo, incluso la religión (citado por P. Ricoeur, 2004, pág. 481); en otras palabras, no debe renunciar a ningún mecanismo e instrumento que pueda permitirle hacerse una idea más clara del mundo, del ser humano y de sus verdades. De hecho, el mundo helénico no percibía la naturaleza y el espíritu como términos antagónicos y excluyentes, y todavía en tiempos de Nicolás de Cusa, considerado como el fundador de la filosofía moderna, las relaciones entre Dios y el mundo ocupaban un lugar primordial en la investigación filosófica.

La historia de la actitud de la filosofía respecto al problema de Dios y el mal podría dividirse en tres periodos: un primer periodo en el que se da por supuesta la existencia de Dios, al que sin embargo se trata de justificar o exculpar (teodicea); un segundo periodo donde se trata, primero, de sustituir a Dios (“filosofía de la sospecha”) y luego donde nos encontramos todavía, en que imperaría el “sálvese quien pueda” y la huida de cualquier posibilidad de asumir la responsabilidad del mal en el mundo (“nihilismo” y “relativismo”); y finalmente un periodo, que se estaría iniciando en la actualidad, donde se pretende plantear una nueva relación entre filosofía y religión, pero desde nuevos parámetros. Seguidamente, analizaremos con más detalle estas fases:

II.4.1.1. Al principio unidas

Cabe incluso afirmar que “el origen de la filosofía se hunde en esa lucha que tiene lugar dentro todavía de lo sagrado y frente a ello” (M. Zambrano, 2007, pág. 76). De hecho, hasta el siglo XIX, filosofía y religión tendieron a ir de la mano, periodo en el que resulta difícil encontrar en el pensamiento occidental filósofos que se confesaran con rotundidad . como ateos o anticlericales (ver Michel Onfray, 2006). Si esto es cierto para occidente mucho más lo es para oriente donde filosofía y religión simple y llanamente nunca han estado separadas. De hecho, el que se llame “filo-sofos” y no meramente “sofistas” a los que buscan la sabiduría no es un mero capricho de los pitagóricos sino representa claramente la intención que animaba al ser humano pretendidamente sabio en la antigüedad: unir a través del conocimiento al ser humano con lo divino, entendido esto

¹⁴ En este concepto amplio cabría incluir otras disciplinas que con el tiempo han cobrado vida autónoma, tales como la psicología o la propia filología.

último como sinónimo de lo perfecto y lo sublime. En otras palabras, el hombre sabio necesitaba ser considerado al mismo tiempo como un alma buena (ver, en este sentido, P. Ricoeur, 2004, pág. 442). De hecho, en el mundo griego se consideraba que el saber era tanto el camino para que el alma consiguiera la armonía cósmica (Platón) como la forma suprema de vida capaz de prometer una gran felicidad (Aristóteles).

Por tanto, lo primero sobre lo que conviene llamar la atención es que contra lo que habitualmente se presume en la sociedad moderna y lo que han defendido los mencionados filósofos de la sospecha, la filosofía no siempre ha concebido a la sabiduría como algo exclusivo de la razón y por tanto ajeno a la tradición religiosa.¹⁵ Es más, hasta tiempos relativamente recientes en la historia, la existencia de Dios o de los dioses no era puesta seriamente en cuestión, ni se sentían los filósofos y teólogos particularmente forzados a tener que justificar o cuestionar su existencia. El debate estaba más bien centrado en el concepto que se escondía bajo lo que cada uno entendía por Dios. Destaca en este sentido Nicolás de Cusa, quien trataba de buscar a Dios en el mundo de la naturaleza y sus leyes pues es en el mundo visible donde se manifiesta la acción y el ser de lo invisible; sin negar la importancia de lo infinito, trataba de poner el acento en el mundo exterior y finito, contra los místicos que desplazaban la revelación de Dios al interior del individuo. Kant, por su parte, consideraba como atributos de la sabiduría suprema del creador del mundo tres: su santidad como legislador, su bondad como gobernador y su justicia como juez (I. Kant, 1992, pág. 10). Definía, en este sentido, a la religión moral pura como fe racional pura, pues sólo la Razón moralmente legisladora puede acercarnos a esa verdad sobre lo que sea moral y bueno, y distinguía igualmente entre Religión racional y erudición escrituraria, fundamento de la fe histórica, sólo la primera podría tener verdadera vocación universal y constituir una iglesia invisible de hombres libres e iguales, mientras la segunda iría dirigida siempre a un grupo, el que se deja guiar por un tipo concreto de textos revelados (I. Kant 1995, págs.96-126). La voluntad divina se revelaba así a cada individuo mediante la Razón de un modo constante, identificándose de esta manera la sabiduría con esa Razón que lleva a ejecutar el bien (I. Kant 1995. pág. 64). Hasta el final de sus días, Kant creyó, al menos por lo que se deduce de sus escritos, en la existencia de un plan divino.

II.4.2.2. Luego separadas

La separación, y hasta enfrentamiento, comienza, al menos en occidente, con las llamadas “filosofías de la sospecha” del siglo romántico y positivista, cuyos exponentes más claros serían Marx, Engels, Nietzsche, Freud y Durkheim.¹⁶ Así, según el matiz o enfoque que adopte cada uno de estos autores, la religión sería algo errado por principio, mera superstición, ilusión ideológica, concepto inadecuado, enfermedad, falsa conciencia o, en su caso, síntoma de una voluntad de poder que se precipita hacia el ocaso (ver, como resumen de estas posiciones, Eugenio Tóris, 1996, págs. 155-159). Cabe destacar a este respecto la célebre frase acuñada por Marx de que “la religión es el opio del pueblo”. Todas estas filosofías también tendrían en común la intención de acabar con Dios para quitarle su poder y devolvérselo al ser humano al que de esta manera se le otorgaba el nuevo cetro de un dios humanizado que se hace dueño de su propio destino. No hay más cielo que la tierra y de lo que se trata es hacer de este mundo un paraíso renunciando a futuras quimeras

¹⁵ Ver sobre esta cuestión y la polémica general en relación con la religión y la razón la excelente obra de Brian Morris, *Introducción al estudio antropológico de la religión*, 1995.

¹⁶ Algunos incluyen en este grupo a Hegel, al que llegan a considerar incluso su inspirador, sin embargo para Hegel religión y filosofía coinciden en la “verdad eterna” que persiguen y tan sólo se diferencian en la forma en que se ocupan de Dios (ver R. Bernstein, 2004, pág. 78).

“post-mortem”. Este ideal a menudo se ha identificado como el distintivo de la modernidad y sigue, al menos en parte, en vigor en la actualidad. Se trata en definitiva de preguntarnos, y tratar de respondernos, si el ser humano lo puede todo por sí mismo (también en términos de saber) o no, si necesita ayuda de “algo” ajeno a sí, o el propio ser humano puede realmente reinar sobre la creación sin más ayudas.

Lo novedoso de esta postura filosófica no es haber declarado la muerte de dios pues en la historia siempre ha llegado un momento en que un dios debía morir para dejar su puesto a un nuevo dios (de hecho la historia puede calificarse como una carrera de relevos de unos dioses a otros), sino haber declarado la muerte de todo dios, o al menos de todo dios susceptible de ser relevante para la propia filosofía. Desde esta la filosofía atea (porque a veces se olvida que también hay de la otra) acaban por acusar a la religión de todos los males, llegando a encontrar en ella, en ocasiones de forma un tanto exagerada sino cercana al puro fanatismo anti-religioso: “el odio a la inteligencia y al saber, la exhortación a obedecer en vez de reflexionar, el funcionamiento del par doble lícito-ilícito/puro-impuro para inducir a la obediencia y la reflexión (...) A los monoteísmos no les agrada la inteligencia, los libros, el saber y la ciencia” (M. Onfray, 2006, págs. 93 y 109). Tal vez con ello se olvida que esas características se pueden predicar así mismo de todo exceso dogmático incluido el que afecta a algunas ideologías, al menos sobre el papel, ateas o al menos ajenas al cristianismo. En todo caso, la relación entre religión y ética se convierte en problemática (M. Fernández del Riesgo, 2005, págs. 85 y sigs.) pues desde posiciones que abogaban en un principio por una total identificación (Kant o Dostoyewski: “si Dios no existe todo está permitido”), se pasa a posturas que configuran a la religión como el mayor obstáculo para la creación de una ética civil, la única válida (F. Nietzsche “moral de esclavos” o K. Marx “opio del pueblo”). Y es que el proceso de secularización que se produce, sobre todo sino casi exclusivamente, en occidente sustituye a Dios por la razón como explicación de todos los fenómenos incluso allí donde la razón no llega, donde la prudencia aconsejaría contentarnos con la falta de respuesta o la atenta espera.

II.4.2.3. Finalmente ¿de nuevo reunidas?

La pretendida, y deseada por algunos, crisis de la religión se contrapone a la crisis de las ideologías y más concretamente de la filosofía, incluso en su intento de ser entendida como ciencia. Precisamente los agoreros del fin de la religión (i.e. el cientifismo positivista y el marxismo) han visto su propio final mientras la religión sobrevive, tal vez maltrecha y con heridas, pero sobrevive. La cuestión es que la crisis es probablemente más profunda y afecta a todos, al mundo y al ser humano, por lo que no sólo la religión y la filosofía sino también la propia ciencia como luego veremos queda afectada. De hecho, resulta un tanto sorprendente leer libros y ensayos de filosofía donde se critica la religión pero al mismo tiempo se trata a algunos filósofos como verdaderos profetas, sus palabras son estudiadas con auténtica veneración y devoción, no cabe apreciar en ellos error alguno, y si tal es el caso, debe entonces interpretarse sus textos en clave simbólica encontrando sentidos escondidos y ocultos sólo perceptibles para el “iniciado” exegeta de tal o cual autor de renombre, y a estos efectos cuanto más oscuros y obtusos resulten sus escritos, tanto mejor, pues más interpretaciones y hasta predicciones permite. Si lo dijo “X” debe ser tomado por cierto y si no parece tal la respuesta es que el neófito no ha entendido en contenido del maestro-filósofo-mesías.

Por otra parte, a pesar del claro enfrentamiento entre filosofía y religión, al menos en el mundo occidental, en realidad la filosofía no ha podido desembarazarse del fondo cultural eminentemente cristiano en el que se desarrolla y, de hecho, la razón filosófica, por mucho

que quiera esconderlo, se alimenta de presupuestos previos que se encuentran en el pensamiento simbólico de las tradiciones religiosas (M. Fernández del Riesgo, 2007, pág. 29). Así, se ha puesto de manifiesto cómo bajo las tesis que aparentemente tratan de superar/eliminar/sustituir la religión (con nuevos mitos filosóficos de “la caída”), de autores tan conocidos como Nietzsche, Heidegger y Wittgenstein, se encuentra en realidad un intento de preservar una versión actualizada y reconocible del concepto cristiano del ser humano y su naturaleza bajo una nueva terminología, optando asimismo por la noción cristiana de “redención” en lugar de la más “filosófica” de simple mejora o perfeccionamiento. De hecho, hay estudios que de manera concreta han analizado tanto de qué manera la religión sirve como base al pensamiento/lenguaje filosófico y/o científico, como de qué forma determinados pensadores-rationales que han influido de forma notable su época han utilizado consciente o inconscientemente la religión que ha servido en su educación o que forma la fuente asumida de sus creencias.¹⁷ O como bajo determinadas propuestas laicistas se esconde realidad una nueva religión.

Del mismo modo el nihilismo, aunque no lo pretenda, puede no estar tan alejado como pretende de los presupuestos del propio cristianismo evangélico (si bien llegando a conclusiones diferentes): la negación del mundo, de sí mismo y la concepción verdadera de la vida a través de la muerte (Nishitani Keiji, uno de los tres grandes filósofos de la Escuela de Kyoto). G. Vattimo incluso considera la postura del pensamiento débil la que mejor encajaría con la “verdadera” esencia del cristianismo porque devuelve éste al dominio del amor-caridad y lo saca del espinoso y resbaladizo terreno de las verdades absolutas (G. Vattimo, 2005, págs. 47 y sigs.). Tal vez ello demuestre no tanto una extraña dependencia del subconsciente como que la concepción cristiana del ser humano responde más que a un capricho histórico a una realidad-intuición profunda y determinante (S. Mulhall, 2007, en especial, págs. 120, 121). Así, el filósofo que empieza huyendo del mito-símbolo acaba por volver a lo simbólico como única o mejor forma de huir de lo banal, de lo superficial, o bien de la muerte de la filosofía. Tras la proclamación de la muerte de Dios ¿no cabe hablar hoy de la muerte de la razón filosófica? A fin de cuentas, ¿preguntarse por Dios no es preguntarse por la Verdad? ¿Y ésta es una pregunta a la que un filósofo que se precie puede renunciar? Tal vez el filósofo debiera reconsiderar su postura frente a lo religioso, pues su mayor amenaza no viene de la religión sino del derrotismo que el nihilismo conlleva y de la salida más segura que en apariencia la ciencia ofrece.

II.4.2. De la metafísica al neopragmatismo

No se trata aquí de entrar en un análisis profundo de lo que cabe entender por metafísica, pero sí de ofrecer algunos apuntes aclaratorios y relevantes para el objeto de nuestro estudio. Ya Aristóteles, en su obra homónima *Metafísica*, la identificó como la ciencia de los primeros principios y causas. También Andrónico de Rodas, en el siglo I, al tratar de definir asuntos intangibles como la belleza, la ética y el arte destacados por el propio Aristóteles, las englobaría bajo el término “metafísica”. En términos más modernos el fondo del debate metafísico comienza a girar en torno a la célebre pregunta que ya convirtiera en clásica I. Kant: ¿qué puede conocer el hombre? Y por otra parte eso que es susceptible de ser conocido ¿cómo puede conocerse?, ¿a través de qué vía, método o camino? Antes J. Locke se había preguntado: ¿cuáles son los límites de nuestro conocimiento, qué podemos saber a ciencia cierta, qué es sólo probable y qué es imposible de saber? Kant supuso un cambio

¹⁷ Ver por ejemplo, para la religión judía, Jean-Michel Salanskis, 2004, quien analiza no sólo el peso del judaísmo en la obra de Levinas (concientemente de su condición) y L. Wittgenstein (de forma más inconsciente, pues formalmente no asumía su pasado judío) sino que también trata de probar la relación del judaísmo con el lenguaje matemático y otros lenguajes y métodos científicos.

fundamental en el problema del conocimiento para el saber, pues contra lo sostenido por el platonismo, el conocimiento humano busca su sentido sobre sí mismo en vez de buscar sus leyes en el mundo del ser o de la conciencia. I. Kant, contrapuso asimismo la *metafísica*, entendida como el sistema de conocimientos *a priori*, de la *metafísica de costumbres* que no tiene por objeto la naturaleza sino la libertad del arbitrio (I. Kant, 1989, pág. 21). Ahora bien este enfoque kantiano no determina un punto de llegada en el proceso de reflexión y búsqueda sino que plantea nuevos problemas e interrogantes. Probablemente Kant, junto con Locke y Hume, abren la puerta necesaria al psicoanálisis y enfoque más moderno de intensificar el interés por los mecanismos psicológicos que se producen en el cerebro humano. En efecto, si el problema del saber se independiza de que exista “la cosa en sí” o no, habrá que profundizar en los mecanismos de funcionamiento de la mente humana si queremos saber qué conocemos y por qué conocemos lo que conocemos y no otra cosa. Si la “cosa en sí” no sólo carece de atributos sino que resulta inaccesible al ser humano, todo el conocimiento queda puesto en cuestión por más que muchos se empeñen en argumentar que podemos seguir como si nada hubiera pasado. En realidad con Kant la metafísica se traslada al interior del ser humano, el cual sólo a través del imperativo categórico y el cumplimiento del “plan de Dios” puede acceder a la verdad.

Leibniz y Schelling (y luego Heidegger) también se preguntarían por qué hay algo en lugar de nada. Martin Heidegger, más en concreto, en su célebre ensayo *¿Qué es metafísica?* identificó su objeto en el estudio de cómo el ser es revelado en la trascendencia del *Dasein* al proyectarse en la nada. Por tanto, para Heidegger más que el estudio del ser, que también, lo que importaba era la nada pues es la nada al fin y la cabo el sustrato en el que se mueve y existe el ser (M. Heidegger, 1993, págs. 304-306). Heidegger se preocupó mucho de garantizar a la metafísica y a la filosofía en general su espacio académico y sistemático al margen de la ciencia, a la cual, según él, ni siquiera el lenguaje matemático le otorgaba un estatus superior para alcanzar la certeza o la verdad, sino en todo caso para garantizar la exactitud (M. Heidegger, 1993, pág. 299). ¿Y la religión? Pues la pregunta fundamental de la metafísica con la que Heidegger terminaba el mencionado ensayo, nos acerca al objeto de la propia religión: ¿por qué en lugar de nada existe algo? En otras palabras, ¿por qué el ser viene a existir en lugar de quedarse en mera potencia en el reino de lo no-existente?

Heidegger trataba asimismo de superar la metafísica, trasladando el problema a una cuestión de lenguaje. Para él, desde los presocráticos se había violentado el sentido de los términos importantes de la filosofía y en particular el significado del “ser”. El peligro estribaba de “olvidarse del ser”, de ahí que procedería a una reconstrucción del lenguaje alemán que según él enlazaría con el griego e invente el nuevo término “*dasein*” (traducido como “ser para sí”, “razón del ser”, etc...) con el que trataba de reencontrar el verdadero significado del ser. Su discípulo Hans-Georg Gadamer llevará las conclusiones de su maestro algo más lejos: la metafísica puede dejarse de lado pero no la búsqueda de la verdad, y ésta búsqueda requiere de un método que es precisamente la hermenéutica (1996, págs. 279-292). Para Gadamer el problema es determinar qué significa “correcto” en el campo de la investigación (Ibíd, págs. 279 y 280) ya que ni la metafísica ni la teología son capaces de dar una respuesta científica a la pregunta básica, una vez más “por qué hay algo en lugar de no haber nada” (Ibíd, pág. 291). De esta manera, el aparente bloqueo de la metafísica se resolvería poniendo la atención en cuestiones lingüísticas. El lenguaje es un instrumento del saber que en ocasiones se convierte en su objeto principal, pero no hay que olvidar que, sin despreciar su importancia, la forma en que denominamos a la realidad conforma pero no sustituye a la propia realidad, y que dentro del lenguaje se encuentra la metáfora o el simbolismo que trasciende las palabras para evocar imágenes e imaginación así como la propia poesía que demuestra que el lenguaje puede superarse a sí mismo.

Como contrapunto o corolario en la actualidad, las corrientes del neopragmatismo, el pensamiento débil (o más bien de los débiles, de las víctimas, según matiza Vattimo, 2007) y el nihilismo surgen precisamente a partir de la crisis de la metafísica como “receta salvadora”. En este sentido, R. Rorty y G. Vattimo proponen directamente renunciar a la búsqueda de la verdad y al problema del ser (S. Zabala, 2005). No existe una verdad “ahí fuera” que conocer sino que la realidad que vivimos es en gran medida construida. Esta conclusión se derivaría de un pensamiento que se inicia, según estos autores, en Heidegger y Nietzsche y acaba en Gadamer. Es la muerte definitiva de la metafísica que coincide con un nuevo diálogo entre disciplinas que hasta ahora no se hablaban. Claro que a estos nuevos pragmáticos les diría probablemente Heidegger que esa renuncia a preguntarse por el “ser” resulta imposible para quien practica la filosofía, pues se acaba irremediabilmente sustituyendo el ser por la tecnocracia u otra cosa, tal vez por un “diálogo” mistificado (pues presupone la posibilidad de un acuerdo que no siempre llega o que resulta más imperfecto y parcial de lo que se le presupone) o creando explícita o implícitamente un ser a medida. Y es que, contra lo que a menudo se defiende, la relación entre Nietzsche y Heidegger no lleva necesariamente ni mucho menos a la muerte de la metafísica (J.L Cardero, 2007) ya que una cosa es dejar constancia de la dificultad de llegar a cerrar las cuestiones fundamentales que afectan al ser y otra es renunciar a esa tarea de antemano, limitándose en consecuencia a tratar “verdades relativas”.¹⁸

No obstante, este fracaso en la búsqueda de la verdad nos lleva de vuelta al problema del mal. Así, para Levinas, la pregunta es más bien por qué existe el mal en lugar del bien. Después de todo, ¿por qué existe este mundo defectuoso en lugar del que podría ser claramente mejor o en lugar de la nada? ¿Qué es lo que hace que lo defectuoso sobreviva y prevalezca sobre otras formas posibles, pues en puridad algo lleno de defectos debería tender a bloquearse y colapsar? Bien y verdad quedan de esta manera unidas.

II.4.3. El método lógico-racional

Las distintas metodologías de investigación y acceso al conocimiento no parecen aportar garantías absolutas de certeza. Baste recordar a Platón cuando señalaba que el método de trabajo del pensamiento consistía, en primer lugar, en admitir el principio que estimaba más firme para después tomar como cierto todo lo que concordaba con él y aquello que no estaba de acuerdo considerarlo falso. De hecho, son muchos los métodos de investigación cuya forma de trabajar pasa necesariamente por poner en cuestión lo que no se acomoda a la propuesta que se tiene por buena en una suerte de *a priori*. Tampoco el método hipotético-deductivo completado por un criterio de comprobación científico denominado falsabilidad (donde se contraponen observaciones empíricas con las hipótesis teóricas) que propusiera Karl Popper evita las dudas o garantiza las certezas (ver *infra*). Ni lo hace el método deliberativo de corte habermasiano donde se sustituye la razón práctica por una razón basada en la comunicación, las normas son válidas no tanto por la bondad o justicia intrínseca de sus premisas internas como porque responden al acuerdo de las personas potencialmente afectadas, expresado a través de una discusión práctica sobre la validez de las mismas. En otras palabras, la bondad o justicia de una norma no viene de ningún

¹⁸ No lejos queda el actual pragmatismo del escepticismo que preconizara Hume como forma de superar el empirismo británico y que hiciera exclamar a Kant que ello le había despertado del “sueño dogmático”, si bien Hume practicaba un escepticismo moderado o “académico” alejado de las propuestas más radicales de los “pirrónicos” que les llevaba a dudar de todo incluso de nuestra vida en el mundo (D. Hume, 2004, pág. 73). Kant al parecer escribió su *Crítica de la Razón Pura* para responder a Hume, pero sin asimilar sus argumentos del todo pues en realidad si bien Hume parte de la experiencia acaba por cuestionar todo conocimiento basado tanto en la razón como en la experiencia (cf. B. Russell, 1988, págs. 646, 647).

principio establecido *a priori* sino de su génesis democrática, que determina que los afectados por haber participado en su discusión pueden considerarlas intersubjetivamente como válidas y quedar en consonancia vinculados por ellas (sobre esta posición ver J. Habermas, 2001, 2003).

Por otra parte, el sometimiento al lenguaje y a las reglas del lenguaje humano para pensar y expresar lo pensado constituye otro elemento fundamental pero condicionada pues influye tanto en nuestro acceso al conocimiento como en nuestro concepto de lo que sea falso o cierto (ver, por ejemplo, L. Wittgenstein, 1993, págs. 315-440). De hecho, el error no es algo ajeno a la filosofía y a un razonamiento metafísico que funciona mediante *a prioris* y que se muestra limitado a la hora de demostrar las verdades fundamentales de nuestra existencia o a encontrar respuestas definitivas a las grandes cuestiones. “Todo es interpretación” nos dice por su parte G. Vattimo (2005, pág. 50) y por lo tanto todo es relativo y móvil pues cualquier objetividad no es más que el fruto del consenso intersubjetivo de intérpretes del lenguaje. La verdad es en todo caso el fruto del diálogo entre sujetos y todo conocimiento está condicionado por la historicidad por lo que nada permanece todo cambia, las verdades absolutas son el presupuesto de estructuras de dominación que deben rechazarse. Señala a este respecto Robert Bultmann que: “toda comprensión, al igual que toda interpretación (...) se orienta constantemente por la manera de plantear la cuestión y por aquello a lo que apunta. Por consiguiente, no carece nunca de algún supuesto previo, es decir, que siempre está dirigida por una precomprensión de la cosa en referencia a la cual interroga al texto” (citado por P. Ricoeur, 2004, pág. 485).

En conclusión, el método actual de conocimiento puede decirse que se sigue fundamentando de forma mayoritaria en sostener deductiva o inductivamente una tesis que contradice, matiza o complementa, otra anterior. Este método ya ha revelado suficientemente su carácter limitado y redundante pues acaba por producir circuitos cerrados de comentarios sobre comentarios, de interpretaciones sobre interpretaciones, que más que aclarar conceptos y acercarnos a la verdad, consiguen en ocasiones mantener, además de la moral alta de algunos de los participantes, la confusión y contribuir a aumentar la complejidad.

II.5. EL SABER CIENTÍFICO

II.5.1. Contenido

La palabra “ciencia” viene del latín *scire* (“saber”, “conocer”) y *scientia* (“conocimiento”). El saber científico deriva del empirismo británico diseñado por Locke y continuado por Hume, quien consideraba a la experiencia sensible la fuente principal del conocimiento frente al racionalismo cartesiano que vería en la razón una fuente independiente y segura para alcanzar el saber. Ambas tendencias confluyen sin embargo en el naturalismo que limita a la naturaleza, de la que forma parte el ser humano, el campo del que pueden extraerse las explicaciones a lo que sucede. De esta manera filosofía y ciencia estarían unidas al menos en su origen.

La ciencia como rama separada del saber se consolida cuando cobran importancia la física y disciplinas con metodologías semejantes, llegando a negarse el carácter científico de otras ramas que utilizarían técnicas aparentemente más limitadas, como la observación o la comparación (cf. en este sentido J. Diamond, 2004, pág. 481).¹⁹ La ciencia, entendida en este

¹⁹ Por tanto a los solos efectos de este estudio (sin negar por tanto el carácter científico o no a una disciplina u otra), entenderemos por ciencia el conjunto de disciplinas que tienen en común privilegiar como

sentido, parece estar más interesada en describir cómo funciona la realidad que en determinar lo que la realidad es (R. Penrose, 2004, pág. 1028); es decir, no se pregunta por las causas últimas, por el propósito y función de lo que estudia, como si un fenómeno pudiera separarse de su por qué y para qué (J. Diamond, 2004, pág. 482). De hecho, puede decirse que el principal propósito de la ciencia del siglo XIX fue eliminar precisamente el propósito de todas sus construcciones para liberarse de un deísmo al que consideraba contaminante y perjudicial para la propia ciencia. Sin embargo, si la ciencia pretende un saber completo y no quedarse reducida a mera proveedora de tecnología, ¿no deberían el por qué y el para qué formar parte de sus planteamientos y objetivos?

II.5.2. Método científico

La ciencia debe su reconocimiento a que el método experimental ha conseguido arrancar respuestas a la naturaleza que ningún método había previamente conseguido; no cabe duda que gracias a la ciencia conocemos mejor el mundo que nos rodea. Más en detalle, el método científico consiste en: experimentación, observación, deducción, hipótesis y verificación. No obstante, desde Karl Popper, más que de verificación se habla de falsabilidad de una teoría, es decir que el científico lo que hace es comprobar si una teoría responde a diversas pruebas, cuantas más pruebas pase mayor será su grado de confianza en que esa teoría es verdadera, pero nada impide que en el futuro se descubra que en ciertos casos deja de funcionar y que por tanto debe ser cambiada. Es decir, la ciencia opera por verificación de hipótesis, pero la verificación nunca es definitiva y por tanto nuestro conocimiento de la naturaleza es siempre conjetural (S. Pániker, 1992, pág. 245).

Por otra parte, existirían en la actualidad dos varas de medir: una para lo que ocurre fuera de nuestro planeta, donde la ciencia se muestra abierta permanentemente a nuevas visiones, tesis y descubrimientos (agujeros negros, teoría de cuerdas, pliegues del espacio-tiempo, supernovas etc...) reconociendo la existencia de posibles realidades sin necesidad de verlas, deduciéndolas de forma indirecta (mecanismo se quiera ver o no cercano a la intuición), no cerrando puertas y aceptando su ignorancia como vías para seguir aprendiendo (por ejemplo, lo que pasó en el primer instante de la explosión del “*Big Bang*”). Otro enfoque muy distinto se aplicaría, sin embargo, para lo que ocurre aquí, en el mundo cercano, que estaría caracterizado por ser enormemente reductor: todo tiene que ser medido, experimentado en laboratorio, sólo vale lo que se puede comprobar directamente, los sucesos que contradicen las teorías al uso se desprecian, se ignoran o se les fuerza a encajar como sea, aunque sea a costa de tomar por cierta una imagen de la realidad que pueda resultar un espejismo. Es decir, lo irracional no es siempre equivalente a irreal o inexistente. De hecho, cabe llamar la atención sobre la relación ambivalente que la ciencia tiene con el ámbito de lo desconocido pues mientras se dedica sistemáticamente a negarlo, permanentemente se dedica a revelarlo; por ello sería deseable que el método científico fuera abiertamente aplicado a responder a las preguntas a las que la religión ha tenido que enfrentarse hasta ahora sola (F.W.H Myers, citado por Emily W. Kelly “F.W.H. Myers and the Empirical Study of the Mind-Body Problem” en E. Kelly *et al.* 2007, págs. 69 y 97).

En cualquier caso, el método científico sirve indudablemente para explicar una parte de la realidad, la susceptible de ser medida y reproducida en un laboratorio, o traducirla cuando menos al lenguaje matemático, pero ello no quiere decir que ahí acabe todo lo existente, ni que la realidad que no se pueda explicar o validar científicamente no exista en absoluto. Y, como consecuencia, mientras no se conozca y comprenda el todo con un grado razonable

instrumentos para acercarse al saber, la experimentación empírica y al razonamiento matemático, dentro de las que privilegiaremos a la física y a la biología

de detalle, cualquier tesis (y conocimiento) parcial de esa realidad global esta expuesta a cambios puesto que un nuevo descubrimiento puede potencialmente afectarla u obligarle a modificar o adaptar alguno de sus presupuestos. Aunque a menudo se nos diga lo contrario, vivir únicamente con el resultado de lo que se puede medir, pesar, tocar o comprobar en un laboratorio resulta ser tremendamente irracional. De hecho, el célebre principio de incertidumbre de Heisenberg, particularmente en la física de altas energías o de partículas, ha ayudado a cuantificar cómo el experimentador y sus condiciones influyen en el experimento.²⁰

Por tanto, la ciencia es uno de los métodos a nuestro alcance para explorar la realidad, muy importante sin duda, pero no el único...cualquier cosmovisión que se base exclusivamente en las ciencias de la naturaleza es incompleta, como lo es también cualquier otra que prescindiera de ellas..., ni la ciencia sola podrá resolver los problemas de la humanidad, ni estos problemas podrán ser resueltos sin la ciencia” (A. Fernández-Rañada, 1995, págs. 9, 10, 23). En este sentido, habría que preguntar a los científicos y que contesten con sinceridad ¿se acuesta Vd. cada noche preguntándose si merece la pena ser vivida una realidad que no encaja en un modelo teórico? ¿Es acaso ese su papel? ¿Cuál es en realidad su función? ¿Restar importancia a realidades indómitas hasta hacerlas desaparecer?

II.6. LÍMITES Y CONDICIONANTES DEL CONOCIMIENTO RACIONAL

II.6.1. Límites y peligros de la razón: la verdad que podemos permitirnos

La teoría del conocimiento en Nicolás de Cusa se complementa con el concepto de “*docta ignorantia*” que parte de la idea socrática de ignorancia: el ser humano debe renunciar a una pretensión de conocimiento absoluto ya que la propia naturaleza de la experiencia humana determina una barrera que sólo permite acceder a verdades relativas, sujetas en cada momento a cancelación. En otras palabras, todo saber humano se convierte en una mera “hipótesis” susceptible de ser desplazada siempre por otras más exactas, “la unidad de la verdad inasequible es reconocida por nosotros en la alteridad de la hipótesis” (citado por E. Cassirer, pág. 68, 69).

Son varios los filósofos que han buscado fijar los límites al conocimiento humano. Uno de los mayores críticos de las capacidades de la razón desde el mismo campo de la filosofía ha sido David Hume, para quien la razón humana no era digna de confianza debido a su debilidad, ceguera y estrechos límites (D. Hume, 1977, págs 25 y sigs.).²¹El análisis kantiano, por su parte, establecía la limitación del conocimiento humano para cerciorarse del mundo tal como es en “sí”, si bien ello no restaba peso a la razón. Por su parte, Schopenhauer propondría distinguir entre la facultad perceptiva y cognoscitiva de nuestros sentidos, que nos ofrecen una imagen del mundo como “representación”, y una “voluntad” experimentada “desde dentro”, en el propio cuerpo (A. Shopenhauer, 2003). En cualquier

²⁰ Sobre este principio y en general sobre la relación entre religión y ciencia, ver: Ian G. Barbour, 1998, págs. 170 y sigs. Juan Arana, por su parte, (2002, págs 73-96) nos muestra cómo Edwin Schrödinger fue el físico del siglo XX (de los que participaron en la aventura cuántica) con mayor formación filosófica. Destacan dos obras de Schrödinger: “*Mi concepción del mundo*”, seguido de “*Mi Vida*” (1998). En *Ciencia y humanismo* (pág. 15) señala: “Parece claro y evidente, pero hay que decirlo: el saber aislado, conseguido por un grupo de especialistas en un campo limitado, no tiene ningún valor, únicamente su síntesis con el resto del saber, y esto en tanto que esta síntesis contribuya realmente a responder al interrogante: ¿qué somos?”. La mayor parte de las leyes físicas son de tipo estadístico, basadas más en el azar acausal que en la causalidad (págs. 78 y 79).

²¹ Por el contrario, para Hume no debía reducirse la base legitimadora del discurso religioso a su certeza o no, sino a los importantes principios de conducta sociales y a la tranquilidad y felicidad que puede procurar a los individuos (D. Hume, 1977, págs 96 y 97).

caso, todo conocimiento *a priori* o absoluto acaba siendo considerado un obstáculo sobre el que, tarde o temprano, salta el progreso de la ciencia pues todo concepto trabajosamente edificado por el pensamiento puede ser destruido por un nuevo descubrimiento científico (E. Cassirer, 1953, pág. 14). Una tesis posterior no viene a complementar la verdad existente sino que en numerosas ocasiones lo que hace es contradecir diametralmente los cimientos del conocimiento considerados hasta entonces como sólidos (E. Cassirer, 1953, pág. 15). En este sentido, ya Heidegger criticó la presunción de que la mente reflejase un orden fijo y permanente o que pudiera encontrarse una base segura y cierta para el juicio a través de la especulación racional. De hecho, al tratar el *Dasein* señalaba que el conocimiento humano es siempre aproximativo pues se da necesariamente en una estructura temporal que determina particulares presupuestos y proyecciones (Sonya Siika, 1997, págs. 2, 43, 147 y sigs.).

Por otra parte, desde que Wittgenstein sostuviera que los límites del conocimiento coinciden con los límites del lenguaje, en el siglo XX los problemas tradicionales de la filosofía han sido reconvertidos en gran parte en problemas lingüísticos. Sin embargo quedarse en este enfoque puede ser una trampa si uno paralelamente no olvida que lo que busca es el sentido último de las cosas que el lenguaje sólo denomina. Sabemos que todo conocimiento humano (incluidas la ciencia, la filosofía y la religión) supone algún tipo de interpretación de la parte de lo real a que se refiere (J. Gómez Caffarena, 2007, pág. 606), pero esta “interpretación” a su vez no puede dejarnos satisfechos. En este sentido también Max Horkheimer y Theodor Adorno en su obra *Dialéctica de la Ilustración* alertaron sobre los límites de ésta y de su horror a que pudiera existir nada válido fuera de la razón (1997, págs. 60 a 70, ver también Z. Bauman, 2005, págs. 315 y sigs.). Por su parte, en nuestro país, cabe destacar a una María Zambrano capaz de alertar sobre la insuficiencia de la razón, por lo que proponía una verdad metafórica frente a la verdad puramente conceptual, un conocimiento considerado no como mera ocupación de la mente sino un ejercicio capaz de transformar el alma entera, una razón capaz de incluir lo cambiante y el fluir de la existencia, y un método para conseguirlo concretado en la razón poética que convierte el lenguaje en sagrado y que supone un redescubrimiento de la poesía a la que el triunfo de la filosofía había relegado históricamente a un papel secundario y escondido (J. Lizaola, 2008, págs. 18-60, 117 y sigs.).

No se trata de renunciar a la razón pero sí de concretar de qué tipo de razón hablamos y de si puede o debe ser complementada. Los métodos de verificación empírica y lógica entronizados por la filosofía y la ciencia han conseguido desterrar la superstición y la superchería a los bajos fondos donde, se nos dice, no conviene entrar, pero esta forma de actuar no ha conseguido desterrar la ignorancia y el error, sino por el contrario, como señala E. Morin, ha construido una inteligencia ciega que estructura el saber de forma parcial, simplificadora, compartimentalizada y errónea en torno a sistemas de ideas, teorías e ideologías que operan a su vez sobre la base de seleccionar datos considerados significativos (que agrupa, jerarquiza o centraliza) y rechazar los considerados no significativos o que pueden cuestionar el propio sistema (E. Morin, 1995, págs. 27 y sigs.). Ello puede provocar que se destruyan los conjuntos y sus tonalidades, se aíse a los objetos y sujetos, y a todos ellos del contexto y ambiente en el que existen y se desarrollan (E. Morin, 1995, págs. 30, 31).

Debe igualmente asumirse los límites del conocedor, esto es de la mente humana. Igual que el ojo (y en general nuestros sentidos) cree “ver” directamente el color como una cualidad del objeto cuando en realidad resulta ser una interpretación de la mente, el entendimiento reflexivo detecta cualidades en las relaciones de cosas y fenómenos que en realidad

obedecen a conceptos y modelos cognitivos que están en la misma mente humana. De hecho, a la mente humana se la ha idolatrado en exceso cuando en realidad opera con bastantes imperfecciones, no hay más que ver los problemas que tenemos para recordar lo que hemos hecho hace un par de días, errores de cálculo habituales, interpretaciones equivocadas de tal o cual gesto o suceso, etc ... Pero es que además desconocemos qué es eso del inconsciente, cuál es la función de los sueños, o simplemente nos resistimos a reconocer que una mente humana no es igual a otra porque ello choca contra nuestro deseo moderno de considerar a todos los seres humanos como iguales (al menos en potencia). En este sentido, William James criticaba a los racionalistas por su concepto un tanto trivial, tautológico e ingenuo de verdad: como un conjunto de proposiciones que demandan un reconocimiento incondicional como válidas (W. James, 1993, pág. 48). Pero al mismo tiempo, también W. James pone en cuestión la verdad objetiva de la “experiencia humana de la más alta forma de existencia”, comparando nuestra relación con el universo como totalidad, a la que tienen los animales domésticos, un perro o un gato, con la vida construida por el hombre (W. James, 1993, pág. 63). Pero entonces ¿qué es la verdad? Karl Jaspers define a la verdad filosófica como una función de la comunicación con el otro y con uno mismo, es la verdad por la que se vive y no meramente la que se piensa. Berkeley se preguntaba en un diario de juventud: “¿Qué ocurre con las verdades eternas?”, a lo que respondía él mismo “Se esfuman” (“they vanish”) (citado por E. Cassirer. 1953, pág. 578)

La razón no sólo tiene sus límites sino que desconocerlos o negarlos entraña algunos peligros. En primer lugar, sirve para justificarlo todo, sólo se necesita una buena capacidad de oratoria y seleccionar bien los argumentos. Así lo demuestra, por ejemplo, el Marqués de Sade cuando emplea hábilmente la razón para la fundamentación racional del asesinato y la crueldad. En segundo término, la razón, llegado el caso, puede degenerar bien en un racionalismo, que afirmaría la concordancia entre lo racional y la realidad del universo, o bien en una racionalización, es decir un ensayo de construir una visión coherente y totalizante a partir de datos y visiones parciales. Una razón así concebida podría dar lugar a una ideología tanto o más radical y dogmática que cualquiera de las religiones a las que se acusa normalmente de ese exceso (mal). Es el peligro de poner toda confianza en la razón, la cual se muestra como una compañera escurridiza: “Nietzsche perdió el suelo bajo sus pies porque no poseía más que el mundo interior de su ideas, que además lo poseían más a él que él a ellas” (C.G. Jung, 1991, pág. 197). El propio Nietzsche decía que la cuestión era cuánta verdad podía soportar el hombre. En parecido sentido se pronuncia en nuestros días R. Safranski quien se pregunta, tras plantear la posible prudencia vital que reside en tomarse las cosas a la ligera, “¿Cuánta profundidad y cuánta verdad profundamente obstinada puede soportar el hombre?” (R. Safranski, 2002, pág. 101).

En conclusión, pretender comprender armados exclusivamente con nuestra la razón toda la inmensidad y complejidad del universo resulta todavía mucho más desproporcionado que querer con nuestra sola boca y estómago beber y almacenar toda el agua contenida en los océanos. En este sentido, puede decirse que la entronización de la Razón que llevan a cabo fundamentalmente Kant y Hegel entra en crisis cuando descubrimos, gracias paradójicamente a la ciencia, que es más lo que no sabemos que lo que sabemos y que la propia ciencia tiene sus límites. No cabe duda, en este sentido, que el pensamiento filosófico es un camino necesario en el intento del ser humano por comprender al mundo y comprenderse a sí mismo, pero probablemente no suficiente para romper los lazos que nos atan a la ficción y a la limitación del saber. Pero ¿para qué una razón que no sirve para dar solución al mal en el mundo?

II.6.2. Condicionantes del saber humano

II.6.2.1. Ideas, creencias y certezas

Lo que ha hecho fracasar la relación entre la religión y la filosofía ha sido habitualmente la minusvaloración o menosprecio que ésta última ha mostrado por la fe (a la que llega en ocasiones a equiparar con “credulidad”) y en general por todo sistema de creencias, al considerarlas opuestas a la razón y a cualquier modelo de conocimiento mínimamente riguroso. Sin embargo, no está tan claro a estas alturas que el filósofo o incluso el científico operen de forma tan contrapuesta, como se presume, al teólogo o al hombre religioso y que no utilicen la creencia, siendo probablemente la diferencia más de grado y enfoque que de sustancia. Por ejemplo, desde el supernaturalismo o el idealismo no se niega que exista un mundo más allá del mundo de los sentidos en el que vivimos pero, a diferencia de la religión, niegan a dicho mundo virtualidad autónoma suficiente para determinar, más allá de constituir un conjunto de significados e ideas, una serie de hechos.

Si partimos de la falibilidad humana, la filosofía, un producto netamente humano, no puede aspirar a “la verdad”, sino en palabras de Ludwig Wittgenstein, a “ser suficientemente cierta”, esto es “tan cierta como pueda conseguirse”. En este sentido, se ha alertado contra la “creencia” de que la razón lo puede todo, pues “el hombre corre siempre peligro –cada vez más– de no ver las realidades y necesidades irracionales de su psique, y de creer que puede dominar todo con su voluntad y su razón” (C.G. Jung, 1964, p. 85). El problema, como señala P. Sloterdijk, es que el ser humano cuando empieza a pensar queda rehén de las grandes preguntas pues sabe que en el fondo sólo le queda dar vueltas y vueltas en torno a ellas pero sin encontrar, tal vez nunca, una respuesta definitiva (Peter Sloterdijk y Hans-Jürgen Heinrichs, 2004, págs. 31 y 32).

Por tanto, antes de hablar de certezas hay que tener en cuenta que existe más de un concepto sobre lo que puede tenerse por cierto. Así, Thiselton señala que la pretensión de certezas contra lo que pudiera pensarse caracteriza más a los racionalistas que buscan verdades claras y ciertas que a los creyentes ordinarios de cualquier religión (Anthony C. Thiselton, 2002, págs. 46 y 47). Igualmente para Jacques Derrida no hay argumentación sin creencia previa (J. Derrida, 1996 I, pág 99). Al fin y al cabo, en este estado de desarrollo, con un mundo en que el conocimiento objetivo y cierto –suponiendo que pueda haberlo– es necesariamente muy reducido, el resto, lo que no alcanza la pretendida objetividad, resulta ocupado, lo queramos o no, por las creencias, de uno u otro tipo pero creencias que al fin y al cabo se fundamentan en hipótesis, tesis, modelos y a veces en meras apuestas, pues seguimos sin saber qué es lo correcto ni por qué existe algo y precisamente ese algo en lugar de nada u otra cosa.

Dentro de este debate puede traerse a colación la distinción consolidada por Ortega en su ensayo *Ideas y creencias*: las ideas se tienen –es decir se acepta su cambio y evolución–, en las creencias se está –y por tanto al considerarlas fundamento de la vida uno las toma por permanentes y se resiste a someterlas a crítica sin dificultad. Ese ansia de permanencia connatural a las creencias lleva al filósofo español a otorgarles características bíblicas, pues en ellas “vivimos, nos movemos y somos” (José Ortega y Gasset, 1942, págs. 15, 23). Pero no quede contento el racionalista o el positivista de esta distinción pues la creencia no se presenta reducida al ámbito religioso, ya que “creer en una idea significa creer que es la realidad, por tanto, dejar de verla como mera idea” (Ibíd., pág. 53). Ello ocurre incluso en el sacrosanto mundo pretendidamente objetivo del científico y es que a pesar de su apariencia de seriedad y de cercanía a la esencia de las cosas “el mundo de la física es incompleto, está abarrotado de problemas no resueltos que obligan a no confundirlo con la realidad misma,

la cual es precisamente quien le plantea esos problemas” (Ibíd., pag. 54). De ello se deduce que cuanto más seriamente tomemos nuestras creencias más tardaremos en admitir nuestro error, y es que el ser humano ha conseguido empujar la evolución del conocimiento “a fuerza de errores, es decir, de embarcarse en fantasías absurdas, que fueron como callejones sin salida, de las que tuvo que retirarse maltrecho” (Ibíd., pág. 58).

Esta resistencia a reconocer el error o la simple ignorancia del estudioso, filósofo o científico, probablemente resulta de la necesidad, casi enfermiza, que el ser humano tiene de poseer certezas, lo que contrasta abruptamente con su naturaleza imperfecta y conocimiento limitado. Esta exigencia lleva asimismo a que no sea posible “que una fe muera si no es porque otra ha nacido, por el mismo motivo que es imposible caer en la cuenta de un error sin encontrarse *ipso facto* sobre el suelo de una nueva verdad” (José Ortega y Gasset, 1942, pág. 41).

Los filósofos tienden a no aceptar que su pensamiento se pueda componer de creencias (decía Heráclito “juguetes de niños las creencias humanas”, citado por A. García Calvo, 1985, pág. 59) o, si lo aceptan, matizan que su creencia es de algún modo de una naturaleza y valor superior a “las otras”, olvidando así que afirmar (o creer) que uno no tiene ningún tipo de creencia probablemente no resulta ser más que una creencia más. Por ejemplo, Derrida explora el pensamiento de Heidegger, principalmente aunque no sólo su *Sein und Zeit*, para señalar la, según él, confusión que se daría entre “la creencia (*Glaube*)” que no tendría sitio alguno en el pensamiento lógico-racional (en *Der Spruch des Anixamander*) con el papel que éste otorga a la *Zusage* (acuerdo, asentimiento, confianza, fianza) o al *Faktum* que implica precomprensión vaga y ordinaria del sentido del ser (J. Derrida, 1996 I, especialmente págs. 94-98). Tras Kant quedó claro asimismo que los conceptos *a priori* no tienen carácter analítico, y que “la cosa en sí” probablemente sea incognoscible, por lo que las posibilidades de adquirir un conocimiento cierto, incluyendo su base *a priori* quedan como algo como mucho tentativo y más próximo al *desideratum* que a la realidad, entre otras cosas porque no existen garantías que el mundo natural tal como se nos presenta permanezca constante. Del mismo modo, para George Ellis, existe una general aceptación de que el conocimiento aparece “encapsulado” en modelos de realidad de mayor o menor complejidad, cada cual con un ámbito específico de aplicación y apoyado en algún grado de evidencia (G. Ellis, 1998, pág. 253). El “modelo cognitivo dominante” o “paradigma social” puede ser entendido como el esquema mental al que se adaptan las palabras, pensamientos y comportamientos de un grupo dado (A. Gil Ibáñez & J.L Cardero, 2004).

Por otra parte, aunque se diga que en el estudio de la naturaleza el método científico huye de lo subjetivo y trabaja con certezas, como señala Frazer: “Las generalizaciones científicas o, hablando llanamente, las leyes de la naturaleza, no son más que hipótesis ideadas para explicar la fantasmagoría siempre cambiante del pensamiento, que nosotros categorizamos como los nombres rimbombantes de mundo y universo... El avance del conocimiento es una progresión infinita hacia una meta en constante movimiento” (J.G. Frazer, 1993, pág. 798). En definitiva, las creencias forman parte de la realidad y contribuyen a conformarla, al menos para quien las sostiene. Y es que la diferencia entre creencia, tomada en clave religiosa, e idea se difumina aún más cuando se sostiene que la fe requiere de la razón para sobrevivir y ser tenida por tal. Así, la fe no sólo no basta sin obras sino tampoco sin razón, y eso queda claro por lo menos dentro de la Iglesia católica desde que San Anselmo proclamara su “*Fides quarens intellectum*”. Más recientemente Juan Pablo II vino a ratificarlo al empezar su Encíclica “*Fides et ratio*” estableciendo que “la fe y la razón son como dos alas con las cuales el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad”. Abandonarse a la fe, sin más, es cosa del místico o del que ha asistido a alguna experiencia

sobrenatural, pero incluso aquí debe el místico, pasada la experiencia, volver a la razón para interpretar su alcance y contenido.

II.6.2.2. El pre-juicio

Una fase previa que suele acompañar a todo proceso de conocimiento humano, incluido el de tipo filosófico, es la presunción valorativa o el pre-juicio ideológico al que queda subordinado el debate y análisis posterior. El Diccionario de la Real Academia Española define “prejuizar” como “juzgar de las cosas antes del tiempo oportuno, o sin tener de ellas cabal conocimiento”. Dicho término también se relaciona con “presunción” o “presumir”, si bien éste incluye un matiz de mayor veracidad al definirse por la misma fuente autorizada como “sospechar, juzgar o conjeturar por tener indicios o señales para ello”. Es decir, la diferencia es que el que presume debe estar dispuesto a desistir si aparece prueba que demuestre lo contrario, pero el que prejuiza no está dispuesto a renunciar a su creencia pues vive con ella acuestas y de ello depende para sostener su modelo vital. Estos prejuicios ocuparían en el análisis filosófico o intelectual, en apariencia puramente racional, un lugar semejante sino igual al que juegan las creencias en el debate religioso. Por ello intentaremos posteriormente descubrir cuáles son los prejuicios que presiden los distintos análisis racionales, tanto se ocupen de la religión o no.

En este sentido, la ciencia, al igual que la filosofía o la religión, suele partir de hipótesis *a priori* de las que se deducen determinadas consecuencias. Lo que las diferenciaría sería el lenguaje en que se expresa cada una (matemático, lógico o mítico) y la forma de comprobar su veracidad. Es cierto que el lenguaje matemático suele ofrecer una buena base para dar una estructura lógica al pensamiento científico, pero por sí solo tampoco resulta una garantía segura de obtener completa certeza en todos los casos, objetivo que en numerosos casos se muestra simplemente imposible de alcanzar (ver, por ejemplo, A. N. Whitehead, 1993, pág. 145).

II.6.2.3. Hacia un aprendizaje recíproco entre razón y fe

S. Kierkegaard definió la fe como “la capacidad de cerrar los ojos, y rebosante de confianza, saltar y zambullirse de cabeza en el absurdo” (S. Kierkegaard, 1975, pág. 93). De hecho, si Dios amase la certeza se mostraría de forma clara a todos, “en toda su gloria”, para despejar cualquier malentendido acerca de sí mismo y de su voluntad. Si no lo hace, si no se aparece (y existe) es porque prefiere salvaguardar el misterio y la duda. En consecuencia, tal vez no exista mayor pecado contra ese mismo Dios que estar totalmente seguro de algo (¿incluso de su existencia?) pues entonces se pecaría de arrogancia y vanidad al pretender saber algo que el propio Dios prefiere mantener oculto y rechaza proclamar. Todo ello lleva a que la fe no baste sin la razón al menos “para moverse por el mundo”. Pero como contrapartida, según los presupuestos que acabamos de analizar, la razón tampoco bastaría sin la fe. En este sentido, podríamos concluir que fe sería la capacidad de hundirse en lo absurdo sin pretender comprenderlo ni ahogarse en el intento, mientras que el objetivo de la razón inteligente sería hacer comprensible ese mismo absurdo, racionalizándolo, pero sin que esa actitud desnaturalice a lo absurdo hasta el punto de destruir su propia esencia. En los siguientes párrafos profundizaremos más en la no siempre fácil relación entre fe y saber analizando las posturas mantenidas por J. Habermas y J Ratzinger.

Desde el enfoque de la Teoría de la acción comunicativa J. Habermas presenta a la religión como un “consenso normativo establecido y regenerado en las prácticas rituales de una

comunidad de creyentes” (J. Habermas, 2003, pág. 75). Admite que la religión pueda ejercer una función de autoridad moral pero sólo a través de la acción comunicativa (Ibíd., pág. 90). De hecho, ni la ciencia ni el arte pueden heredar la función de la religión “sólo una moral, puesta comunicativamente en estado de fluidez y desarrollada en un discurso ético, puede reemplazar la autoridad de lo sagrado” (Ibíd., pág. 131). Y mientras que tal alternativa no se desarrolle, mientras que la razón argumentativa no encuentre mejores palabras para decir lo que señala la religión, deberá coexistir con ella, sin apoyarla pero tampoco combatirla (J. Habermas, 1990, pág. 186). Es decir, Habermas sin llegar a despreciar a la religión sí la pone coto, pues aunque reconoce que la trascendencia forma parte de la propia acción comunicativa, ya que la misma intersubjetividad lingüística trasciende a los sujetos, ello no la permite someterlos a servidumbre (J. Habermas, 2001, págs. 118, 119). Por tanto, la obsesión de Habermas se centra no tanto en renunciar a la religión como al concepto de Absoluto que lleva aparejada y que somete al ser humano y a su razón a una especie de esclavitud acrítica.

Este asunto fue el centro de un interesante debate sobre “los fundamentos morales prepolíticos del Estado liberal” que tuvo lugar entre el entonces todavía cardenal Joseph Ratzinger y Jürgen Habermas en la Academia católica de Munich (cf. *La Vanguardia*, 3 de mayo de 2005). Ambos aceptaron que los excesos tanto la razón como la religión podían traer consecuencias negativas para los derechos humanos, y ambos abogaron por un “diálogo necesario entre fe y razón” que Habermas denominó “aprendizaje recíproco”. Aunque Habermas sostuvo la legitimación autónoma de la razón secular y que la religión debía abandonar su aspiración a erigirse en monopolio de la interpretación y a organizar la vida en todos los aspectos, también señaló que: “la razón, al reflexionar acerca de sus fundamentos más profundos, descubre que tiene su origen en otra cosa y si no quiere perder su orientación racional en el callejón sin salida de la autoapropiación híbrida, debe aceptar el poder fatal de esa otra cosa (...). A pesar de carecer inicialmente de intención teológica, la razón que se hace consciente de sus propios límites acaba convirtiéndose en otra cosa, sea por medio de la amalgama mística con una conciencia de aspiraciones cósmicas, o para la espera desesperada de un acontecimiento histórico en forma de mensaje redentor, o para la solidaridad anticipatoria con los humillados y ofendidos, que pretenden acelerar la redención mesiánica. Estos dioses anónimos de la metafísica posthegeliana –la conciencia de alcance cósmico, el acontecimiento inmemorial y la sociedad no alienada– son presa fácil para la teología pues se prestan a ser descifrados como seudónimos de la trinidad del Dios personal que se comunica a sí mismo”. Claro que la adoración a la “Razón” puede producir efectos similares, lo que llevaría al filósofo alemán a sostener posturas más matizadas, hablando en su lugar de “saber global”.

Por su parte J. Ratzinger asumiría que en la religión existen patologías sumamente peligrosas (por ejemplo, el fanatismo) por lo que es necesario contar con el control de la “luz divina de la razón” como ya preveían los padres de la Iglesia, pero paralelamente la razón no resulta en sí misma una potencia fiable (¿no es también la bomba atómica un producto de la razón?, se pregunta) por lo que ella misma también requiere de control para lo que debe ser consciente de sus límites y aprender a prestar oído a las grandes tradiciones de la humanidad. También ha escrito: “Razón y fe se necesitan mutuamente para realizar su verdadera naturaleza y su misión” (J. Ratzinger, 2007 II, pág. 32).

Hay un “saber global” según Habermas que puede enriquecerse del diálogo entre fe (creyentes) y razón (no creyentes). El problema de la acción comunicativa es cuando el coloquio se convierte en circunloquio y cuando la frase se convierte en paráfrasis recurrente. Por tanto, también la razón que aspira a lo Absoluto se convierte en un

problema para la acción comunicativa. En definitiva, la fe o la razón no serían en sí mismas buenas o malas sino en función de cuál sea el contenido que abarquen y el uso que se haga de ellas en un momento dado. En este sentido, tanto religiones basadas en la fe e ideologías fundamentadas en la razón han podido dejar tras de sí un reguero de sangre o de menosprecio a la dignidad humana, pero igualmente tanto fe como razón están en el origen de algunas de las gestas y hazañas personales de las que podemos sentirnos orgullosos.

En este sentido, más recientemente (J. Habermas, 2008), en una conferencia impartida en la Universidad Nacional Autónoma de México, Habermas ha sostenido que la ecuación modernidad-secularización está en crisis ya que contra las “profecías” (este término es nuestro) de algunos intelectuales de los siglos XIX y XX de que la modernidad acabaría con la religión o la reduciría al ámbito privado, la nueva “sociedad post-secular” (esta vez sí en palabras de Habermas) debe aceptar la pervivencia duradera de comunidades religiosas en un entorno crecientemente secularizado (pág. 8). De hecho, resulta evidente que el pensamiento post-metafísico se ha apropiado de contenidos de la tradición judeocristiana que no son menos importantes que los de la herencia metafísica griega (pág. 17) por lo que parece posible plantear que la “autocomprensión postmetafísica de la razón” favorezca procesos de aprendizaje mutuos y ayude a salvar la distancia entre el *pathos* religioso y el secular (pág. 18).

II.6.3. La función incómoda de la emoción, la intuición y la imaginación

La filosofía no ha aceptado todavía la idea del inconsciente y sus consecuencias a pesar de que no puede evitar toparse con él desde hace un siglo (ver, en este sentido, C. G. Jung, 1991, pág. 177). En realidad, no sólo el inconsciente, ni la diferencia entre yo-ello-superyo, tampoco la cada vez más en boga psicología cognitiva que sostiene que la forma de ver la vida tiene relación directa con el carácter del individuo y con los mapas cognitivos que este crea para explicarse a sí mismo los acontecimientos que padece.

En definitiva el ser humano es un animal no sólo racional sino también emocional e imaginativo. Conviene constatar por tanto la relación cada día más aceptada del sujeto pretendidamente “sólo” racional con sus emociones, lo que afecta a su vez al papel esencial que juega la memoria en el conocimiento. Y es que la memoria nunca nos permite reproducir de manera exacta y objetiva lo que pasó, lo que leímos, lo que observamos en su día, pues recordamos en gran medida según la emoción del momento grabó el suceso; es decir, en función de cómo nos sentimos cuando ocurrió lo que ocurrió no sólo lo juzgaremos como bueno o malo, sino que lo recordaremos o no de forma troceada, sesgada o simplemente alteraremos, como medida defensiva, todo lo que sucedió. Dado que el pasado depende de la memoria, y que el recuerdo sólo opera en el presente como una reactualización de algo que ya ocurrió, el pasado siempre debe hacerse presente para poder ser recordado y de esta forma deja de ser lo que fue para ser algo distinto; el presente siempre está cambiando el concepto por lo que la palabra “ahora” adquiere un significado algo ambiguo (Ver B. Russell, 1993, pág. 269, 272).

Por otra parte, tanto el teólogo, como el filósofo y el científico deben acudir a la imaginación para tratar de salvar los límites de su razón, al menos cuando se enfrentan a lo que les supera pues donde uno imagina infiernos, otro ve la nada y el otro descubre (eso sí indirectamente) materia y energía oscuras. El pensamiento occidental oficial ha tratado de deslegitimar a la imaginación o reducirla al mundo de lo poético o del arte. En realidad, la imaginación es el instrumento del pensamiento que permite avanzar y superar los límites que la propia razón dejada a su propia dinámica establece. Ésta, en efecto, sin la ayuda de la

imaginación conduce de forma inexorable al circunloquio, a la interpretación auto-referencial, al círculo vicioso que mata cualquier pensamiento innovador. No se trata de elegir entre razón o imaginación, sino de ayudarse la una a la otra, de ir de la mano, empujando la una cuando observa que la otra se atasca o se extravía hacia la locura más recóndita (Gilbert Durand, 1982, págs. 17 y sigs.). Stefan Zweig ha señalado, por su parte, el daño que hace el exceso de luz de la filosofía a los poetas (1999, págs. 83-93), lo que podría extenderse a la religión y a todo lo que utiliza la imaginación como instrumento de acceso al conocimiento, porque esa luz es fría (hospital para poetas desgraciados, así concibe Zweig a la filosofía) y esa frialdad y rigidez mata no sólo la imaginación sino el propio sentimiento, tan importante para superar las barreras que la razón impone. De manera especial alerta del choque fatal que supone para espíritus indómitos el encuentro con la filosofía “rígida” y un “tanto sosa” de Kant. (Stefan Zweig, 1999, pág. 82).

Del mismo modo, el conocimiento intuitivo era aceptado sin problemas en la Edad Media pues se entendía que no había una realidad separada de las cosas y por tanto su conocimiento inmediato era perfectamente admisible. Spinoza hablaba de que existen tres modos posibles de conocimiento: la opinión, el conocimiento racional y el conocimiento intuitivo. Y también Descartes consideraba la intuición como el método de conocimiento por excelencia de la filosofía. Por su parte, M. García Morente definió la intuición como un acto simple por medio del cual captamos al realidad ideal de algo, distinguiendo asimismo, según la parte de verdad a la que pretende acceder entre intuición intelectual (que busca desentrañar lo que el objeto es), la emotiva (lo que el objeto vale) y la volitiva (que determina que el objeto existe y es algo distinto al que intuye) (M. García Morente, *Lecciones Preliminares de Filosofía*, citado por F. J. Carballo, 2006, pág. 38). Para Henri Bergson era a través de la intuición únicamente cómo se puede captar la cosa en sí y la esencia (citado por L. Kołakowski, 2008, pág. 218). Tanto en occidente como sobre todo en otras culturas (cf. Escuela de Kyoto) se ha tratado de recuperar el papel de la intuición para el conocimiento moderno. Así, Nishida Kitarō hablaba de “actuación intuitiva” e “intuición activa” como definición del “ser” (citado por J.W. Heisig, 2002, págs. 84-87)

En conclusión, todo conocimiento necesita de la intuición como ésta a su vez requiere de la razón para un análisis coherente y ambas resultan deudoras de la imaginación, ya sea creativa (Jung) o transcendental (presente ya en Platón). De hecho, para enfrentarse a fenómenos cada vez más complejos que superan nuestro esquema tridimensional limitado y de espacio-tiempo, tanto la filosofía como la ciencia necesariamente requieren añadir grandes dosis de imaginación y conocimiento intuitivo.

II.7. ¿UN NUEVO TIPO DE SABER?

II.7.1. Un conocimiento móvil

De acuerdo con lo que hemos visto, el paradigma triunfante en cada momento es siempre un paradigma provisional y por lo mismo potencialmente falso, al menos parcialmente, que sobrevive en la medida que es capaz de silenciar o desacreditar a sus críticos. Es por ello, que el único paradigma real es que no hay paradigmas, que sólo existe una corriente de ideas y descubrimientos articulada en torno a modelos y tesis siempre provisionales. Ello no obstante, todos esos caminos deben tender a acercarse a una verdad hipotéticamente única y cierta. De hecho, todos los intentos, más o menos bien intencionados, de diseñar un modelo definitivo en cualquiera de las áreas de conocimiento acaban por fracasar o quedan instalados en una oscuridad casi tan permanente como la verdad que tratan de redescubrir o de reelaborar, lo que les permite ser interpretados de manera distinta en

diferentes épocas.²² Por tanto, no sólo la fe sino todas nuestras creencias más fundamentales, del tipo y origen que sean, pueden considerarse el resultado de una apuesta en permanente estado de adaptación,²³ lo que no debe necesariamente llevarnos a ningún relativismo porque no todo vale, ni todo vale lo mismo.

Del mismo modo, la historia del pensamiento científico está lejos de ser un proceso continuo y progresivo, por el contrario está lleno de contradicciones y cambios inesperados (Ilya Prigogine e Isabelle Stengers, 1984, págs. 31 y sigs.). Así, el prof. Khun, defendió, en su libro *"The Structure of Scientific Revolutions"* que la historia de la Ciencia no es gradual y acumulativa, sino que viene interrumpida por una serie de cambios, más o menos radicales, de "paradigma" (Thomas Kuhn, 1970, págs. 216-223).²⁴ Paul K. Feyerabend, junto a I. Lakatos y T. Kuhn, completa los protagonistas principales de la llamada "Nueva Filosofía de la Ciencia", llegando a afirmar que la ciencia no se distingue del arte, pues más que un método científico lo que se da es un conjunto de aproximaciones donde la contra-inducción y el pensar a la contra (lo que no está reñido con las fuentes mitológicas), resulta en ocasiones más productivo que seguir un manual ortodoxo de procedimientos. El científico no escapa a la condición humana y por tanto accede a la investigación científica con sus propias ilusiones, creencias, fobias, etc. P. K. Feyerabend también señala que cuando una Teoría más completa (T) incluye a la precedente (T') no se produce una mera acumulación lineal y progresiva de conocimientos que completaría las tesis precedentes, como predicaría por ejemplo el positivismo, sino un verdadero cambio de perspectiva que afectaría directamente a nuestra manera de ver el mundo. Por ejemplo, la teoría de Newton que viene a unificar las de Galileo y Kepler está lejos de ser una mera conjunción de dichas teorías pues las corrige al mismo tiempo que las explica. Dicho cambio se muestra asimismo a las correcciones que se aplican a las lecturas de los instrumentos de medición y la selección de tales lecturas pues unas y otras dependen fuertemente de las teorías que se sostienen (P.K. Feyerabend, 1989, págs. 76, 77, 144-149). I. Lakatos destacaría, por su parte, que las teorías científicas universales tienen siempre un apoyo experimental parcial pues nacen y crecen en medio de un océano de anomalías (citado por Diego Ribes en su introducción a P.K. Feyerabend, 1989, pág. 17). Desde este punto de vista resulta absurdo predicar la verdad estática de los postulados científicos, pues sabemos que tarde o temprano serán puestos en cuestión por nuevos postulados, por nuevos descubrimientos que supondrán irremediamente un cambio de visión, de las verdades defendidas, y así indefinidamente dentro de una ciencia siempre en movimiento hasta que el ser humano adquiera un conocimiento total y fidedigno de la realidad y del universo.

La ciencia, por tanto, trata de analizar "directamente" la realidad tal como se presenta ante los sentidos a través de la razón y la experimentación, pero a pesar de la confianza que deposita en sus instrumentos de medida y verificación, lo cierto es que su interpretación del mundo varía con el tiempo sin que se adivine un final definitivo que responda a todas las preguntas. La religión se relaciona con la misma realidad, pero no a través de los sentidos, de la razón, de la experimentación, sino que trata de conocerla a través de la revelación divina presente en los textos religiosos y el mito, o accesible de forma individual y actual a

²² Cabe destacar en este sentido el término que acuñaría Leibniz de *Philosophia Perennis*, que sería después aprovechado por Aldous Huxley para redactar su libro *La filosofía perenne*, 1997.

²³ Ver, en este sentido, E. Morin 1995, pág. 113. El pensamiento complejo nos recuerda: "No olvides que la realidad es cambiante, no olvides que lo nuevo puede surgir y, de todos modos, va a surgir" (pág. 118).

²⁴ Aunque el propio Khun consideró cuestionable que su teoría pudiera aplicarse sin más matices a las ciencias sociales, lo cierto es que un número importante de autores así lo ha intentado. En cualquier caso, los intentos de trasladar teorías de las ciencias naturales a las sociales no es nueva. En este sentido, podemos citar como ejemplos: "la teoría del caos" (que tomaría inspiración de la Meteorología, Biología y Química) y la "autopoiesis" (que como es sabido proviene de descubrimientos hechos por la Biología).

través del encuentro místico. En los dos casos, su interpretación de “lo que es” cambia, sin embargo, con el tiempo, aunque ambos presuman de mantener una base más o menos invariable que los sustenta.

La razón es en sí misma evolutiva y si no toma consciencia de ese carácter, puede acabar siendo destruida por el racionalismo y la racionalización, que representan el delirio lógico, el delirio de la necesidad de coherencia (E. Morin, 1995, pág. 162). Como consecuencia, cabe hablar del pensamiento móvil (A. Gil Ibáñez & J.L. Cardero, 2006) pues es normal que los métodos de análisis y acceso al conocimiento cambien, se adapten y se reformulen pues en materia de pensamiento todo es provisional, al menos hasta que sepamos claramente cuál es su origen y naturaleza. No nos referimos a las reacciones químicas entre dendritas o a las conexiones neuronales, sino a comprender realmente cómo fabrica o capta un ser humano un nuevo pensamiento y de qué sustancia está hecho. Por todo ello, tampoco el conocimiento intuitivo debe ser desterrado sin más del ámbito de la filosofía, sino todo lo contrario, siendo el único problema cómo contrastar que los resultados de esa intuición no se traduzcan en simples errores (B. Russell, 1993, pág. 277). Este conocimiento móvil cabría considerarlo como un instrumento más de una “modernidad líquida” que en el ámbito de la sociología ha sido propuesta por Zygmunt Bauman, en tanto sociedad caracterizada por el cambio permanente y estructuras poco sólidas (M. Aguiluz Ibarguen, 2005).

II.7.2. Varias formas de saber, una única verdad: hacia un saber relacional-integral

Todas las dificultades que llevamos exponiendo en el camino para alcanzar el saber no deben llevarnos ni a la desmoralización ni al abandono ni siquiera a ese “abandono de juicio” que sugiriera D. Hume (2004, pág. 141). Queremos saber y no podemos ni debemos renunciar a un objetivo que nace desde lo más profundo del ser, la cuestión estriba en plantearse cómo podemos avanzar en el camino de conocimiento y cómo vamos directamente al bloqueo o al circunloquio. En este sentido, una de las vías más claras para avanzar en el camino del saber es unir fuerzas teniendo como objetivo estar lo mejor preparados posibles para luchar contra el mal. Volveremos en la parte III de estudio sobre el qué y el cómo de este saber relacional-integral. En todo caso, cabe finalizar este capítulo proponiendo definir el saber relacional como el intento permanente, evolutivo y no estático de alcanzar la verdad, tanto la del mundo visible a nuestros sentidos como la de “lo absolutamente otro”, que se da a través de la relación, tanto por medios sofisticados como ordinarios, entre el camino religioso, filosófico y científico, todo ello con el objetivo final de eliminar al mal de nuestras vidas y del mundo.

CAPÍTULO III

SABER FILOSÓFICO, RELIGIÓN Y MAL

*“El mal es un problema
pero ante todo es un enigma”
(M. Fernández del Riego, 2007, pág. 65)
“La puerta es la que elige, no el hombre”
(J.L. Borges, 1981, pág. 358)*

III.1. EL ENIGMA DEL MAL: DEFINICIÓN, FENOMENOLOGÍA Y CAUSAS

Nos proponemos coger el enigma del mal por los cuernos y darle alguna solución, tratando de demostrar asimismo que el estudio del mal resulta fundamental para la supervivencia de la propia filosofía e incluso para entender su historia.²⁵ En este capítulo trataremos de responder a las siguientes preguntas: ¿qué es el mal?, ¿qué tipos de mal existen?, ¿qué/quién causa o justifica el mal? Cabría sostener en este sentido que bastaría con llevar a cabo un estudio sectorial, por ejemplo de tipo histórico-antropológico, pero amén de que ya existen numerosos trabajos de especialistas con dicho enfoque, al final el resultado tendría tal vez poca utilidad para el objeto que nos hemos marcado.²⁶ Por ello, en su lugar, siguiendo el propósito marcado en el capítulo introductorio, acudimos una vez más al enfoque interdisciplinar para tratar de echar alguna luz sobre un asunto tan escurridizo como qué es o pueda ser eso que apelamos “el mal”.²⁷ Tomaremos como instrumento fundamental de análisis en este capítulo a la filosofía, comparándola con lo que sostienen pensadores del ámbito religioso.

Rousseau fue probablemente el primero en tratar el problema del mal como una cuestión filosófica, llegando a señalar que negar la existencia del mal es la forma más apropiada de excusar al autor de ese mal y que los estoicos se habrían echado reír por mucho menos, ante tan burda maniobra (S. Neiman, 2002, pág. 41). El problema es que si reconocemos la existencia del mal, nos encontramos ante una posible falta de respuestas que resulta más peligrosa incluso que cerrar los ojos ante su presencia. Ello no obstante, el todo tiene significado si lo tiene a su vez cada una de sus partes, por lo que rechazar el mal como mal supone poner en cuestión el significado de ese todo.

III.2. CONCEPTO, CONTENIDOS Y TIPOLOGÍA

III.2.1. La ¿sorprendente? dificultad de encontrar una definición

Encontrar una definición del mal que sea unánimemente aceptada no resulta tarea fácil y no por escasez de propuestas o reflexiones en la materia, antes al contrario. Según S. Agustín, el mal podía definirse como *id quod nocet*, lo que causa daño; en épocas más recientes Schelling lo consideraba la fuerza creativa del universo de la cual resulta imposible huir; para Hegel el mal representaba la disolución de los vínculos que mantienen unidos a los

²⁵ S. Neiman ha propuesto estudiar la historia de la filosofía (sobre todo la de los siglos XVIII y XIX) tomando como punto de referencia cómo se ha enfocado en cada tiempo y lugar el problema del mal (S. Neiman, 2002).

²⁶ Cabe recordar a este respecto la obra de A.D. Sertillanges (1948) sobre la historia del problema del mal desde la prehistoria hasta el existencialismo, donde se abordan, entre otros aspectos la idea de tabú e impureza común a las razas primitivas (pág. 16 y sigs.).

²⁷ Tomamos, salvo que se especifique otra cosa, el término mal en sentido amplio abarcando por tanto significados cercanos cubiertos por otros términos como “maldad”, “maligno” o “malvado”.

seres humanos en una comunidad; según Simone Weil lo que llamamos mal no sería sino la distancia que el Amor divino pone entre Dios y Dios, un valle entre dos picos que debemos atravesar por razones nunca muy aclaradas (S. Weil, 1992, pág. 208), etc... En definitiva, son muchos los que se han ocupado del problema de mal, pero curiosamente con resultados bastante variados cuando no claramente divergentes.

Últimamente ha cobrado importancia el enfoque procedimental. Así, hoy en sentido habermasiano en la ética del discurso el bien es el resultado del acuerdo entre los componentes de un grupo social dado en condiciones ideales de comunicación; es decir lo bueno es el resultado que produce el haber seguido al proceso adecuado que tiene que ver con la democracia representativa pero que añade algún factor más. Rawls va más allá en su *Theory of Justice* (que complementó en *Justice as Fairness*) y concreta un procedimiento que otorga más garantías al resultado, pues aquí el individuo decide lo que es mejor para una sociedad u organización dada sin saber de antemano el lugar que ocupará ni él ni sus familiares en ese sistema: ello permitiría prescindir de la perversión original que el egoísmo supone para cualquier diseño. En el primer caso, el procedimiento es neutral desde el punto de vista moral al limitarse a exigir que todos tengan la misma y adecuada posibilidad de participar en el proceso de debate conformador de la voluntad final, mientras que en el segundo, al menos se elimina desde el principio un vicio de la voluntad general que es el de perseguir el interés propio. No obstante, más que definiciones lo que estos autores proponen son vías, procedimientos y sistemas para llegar a definir o acotar tanto conceptos como contenidos.

Por otra parte, aunque se presenta como una tarea ardua definir exactamente qué entendemos por bien y por mal, si aludimos a una serie de conceptos seguramente habría un elevado grado de coincidencia en torno a bajo qué categoría deben quedar incluidos; así, ¿no irían juntos: verdad, honestidad, sensatez, amor, bondad, seguridad, paz, tranquilidad, conocimiento, humildad, ecuanimidad, alegría, salud, comunicación, bienestar, libertad? ¿Y no harían lo mismo mentira, engaño, ignorancia, manipulación, abuso, locura, violencia, dogmatismo, egoísmo, odio, olor, estupidez, enfermedad, tristeza?

Parece en todo caso que se trata por tanto de una materia sobre la que queda mucho trabajo por hacer. Seguidamente haremos referencia a los principales intentos históricos de ofrecer una definición de qué es el mal y determinar sus posibles contenidos.

III.2.1.1. Definición I: Mal como ausencia de bien (*privatio bonis*)

Tal vez una de las distinciones que más ríos de tinta ha hecho correr es la que define al mal como una mera “ausencia del bien”, poniendo de esta manera en cuestión su propia esencia y existencia real. Esta noción del mal parte de Plotino (para quien el mal es una noción puramente negativa, ausencia de ser) pero se desarrolla principalmente por San Agustín como una réplica a la postura maniquea según la cual el mal tenía sustancia propia e independiente, formaba parte del mundo y precedía al ser humano, lo que resultaba peligroso para la idea de un Dios originariamente bondadoso. S. Agustín en varios escritos (*Contra Felices*, *Contra Secundinum*, *Contra Julianum*), tomando prestado el concepto del ser y de sustancia del platonismo, trató de desmontar esas afirmaciones trasladando la responsabilidad del mal al propio ser humano. Utilizó para ello el símbolo del pecado original: el mal entra en el mundo con la caída pero no tiene sustancia propia sino que ésta se la otorga la actuación del ser humano con su hacer, una libertad humana para llevar a cabo acciones potencialmente malvadas que justificaría asimismo la necesidad de

penitencia.²⁸ Para S. Agustín, si Dios ha hecho todas las cosas y todo lo creado es por esencia bueno, de ello se deduce que el mal sólo puede ser una nada, algo no existente: “[E]n consecuencia, queda que todas las cosas que no han sido hechas buenas, no existen... El Mal no es, por lo tanto, nada porque no ha sido hecho” (Agustín de Hipona, 1978, *Soliloquios*, cap. V, pág. 324). De igual modo, tampoco a Santo Tomás le fue posible otorgar “ser” al mal por las mismas consecuencias lógicas: “como quiera que toda naturaleza desea su propia existencia y perfección, es necesario afirmar que la existencia y la perfección de cualquier naturaleza tiene razón de bondad... [P]or lo tanto, no nos queda más que decir que con el nombre de mal se indica una determinada ausencia de bien” (Tomás de Aquino, 1998, pág. 472).²⁹

Existen, por otra parte, varios apoyos a la teoría agustiniana ajenos al cristianismo ortodoxo. En primer lugar y paradójicamente, pueden traerse a colación en su defensa a unos primos hermanos de los maniqueos: concretamente el concepto cátaro de *nihil* (la nada). En efecto, los cátaros al interpretar Juan 8,3, “sin él (el verbo) la nada se hizo”, vienen a concluir que el mal es la nada, todas las obras del diablo son corruptibles y transitorias por lo que caminan a la nada y ya la nada son. Por su parte, la cábala sugiere que “todo pecado es una rebelión, desviación o defecto de la realidad. El mal no es algo existente en sí mismo, incluso en una concepción de lucha entre el bien y el mal. Es más bien, la otra cara, *sitra ahra*, de la realidad que es buena. Esta definición negativa no supone negar el mal. Lo malo es visto como algo vacío, inútil, un ejercicio en el sinsentido, es caos y vanidad...” (Julio Trebolle, 2001, pág. 31). En el caso del budismo no sólo el mal sino todas las cosas carecen de entidad por sí mismas, proceden y van a la nada (vacuidad). Dentro de aquéllos que sostienen la inexistencia real del mal también se encuentran filósofos, curiosamente tanto defensores de Dios como proclamadores entusiastas de su muerte. Así, Spinoza sostiene que aquello que da al mal, al error, al crimen su carácter malvado carece de esencia lo que permite decretar la inocencia de Dios (Spinoza, 2006, pág. 55). Y Nietzsche, por ejemplo en “*El crepúsculo de los ídolos*” sostiene que el problema del mal no es dado sino creado por aquellos que oponen al mundo real otro ideal fundamentado por un absurdo deber ser (F. Nietzsche, 1996).

A pesar de todos estos apoyos argumentales, la concepción del mal como *privatio bonis* muestra claras insuficiencias para explicar qué es en realidad ese mal que nos resulta cuando menos molesto, y en más ocasiones de las que quisiéramos simplemente destructivo o aterrador. En primer lugar, porque dicha explicación no surge con una intención intelectualmente honesta, objetiva y clarificadora sino con la finalidad de poder alejar de Dios toda sombra de sospecha ya que si el mal fuera algo “no existente” no habría de qué atribuir responsabilidad al creador de todo “lo existente”. En este sentido, Karl Jaspers ya criticó algunas contradicciones en que incurría el propio S. Agustín a la hora de enfocar el problema del mal (Karl Jaspers, 1963, págs 359-360). Y es que no es tan claro que el ser sea el bien, y el mal su ausencia; es más, en no raras ocasiones la realidad de las tragedias o del dolor presenta una más vigorosa y agresiva “presencia” que la del bien. En términos más literarios puede sostenerse, un tanto sarcásticamente, que para ser una nada o una ausencia y no tener sustancia propia el mal “posee” una pegada de excesiva contundencia (Alberto G. Ibáñez, 2004, pág. 55). Y es que esa defendida ausencia del mal se encarga paradójicamente de demostrar una tremenda actividad que deriva en fenómenos claramente

²⁸ Se ha planteado que S. Agustín lo que en realidad hace a través del símbolo del pecado original es trasladar a toda la humanidad la experiencia dramática del exilio judío, pueblo al que Dios abandona, al menos provisionalmente, por sus pecados (P. Ricoeur, 1969, pág. 279).

²⁹ Lo cual sin embargo no le lleva a concluir que el mal sea “irreal” o al menos no siempre a lo largo de su obra (E. Romerales, 1995, págs. 69 y 70).

tangibles, observables en la realidad cotidiana, cuantificables en cifras preocupantes y con características aterradoras (muertes violentas, enfermedades, hambre, guerras, conflictos, locura, etc...). El mal no es simple privación pues es algo que “se pone”, y que por tanto hay que quitar como el Cordero de Dios que “quita” los pecados del mundo (P. Ricoeur, 1969, pág. 440). Además, si el mal es nada, ¿cómo esa nada puede actuar cada día y levantarse incluso contra Dios?

En este sentido, Kant nos alertó del mal radical como una propensión natural que existe en el ser humano si bien probablemente le precede. Y no hay más que mirar a los rituales sangrientos de diversas tribus primitivas para confirmar este hecho en contra de otras visiones más ingenuas (P. Ricoeur, 1969, pág. 440). Señala asimismo Karl Barth que hay que aceptar una oposición hostil y resistencia a Dios y a los seres humanos no sólo en el sentido de privación sino también en el de corrupción y destrucción: es “*das Nichtige*”, algo diferente a la nada (“*Das Nichtige ist nicht das Nichts*”), que tiene una existencia propia diversa de la de Dios y de sus criaturas, pero que también difiere del lado sombrío u oscuro de la creación; se trataría de algo que derivaría de una necesidad en un mundo finito y variado que incluye por lo tanto al sí y al no (citado por M. Fraijó, 2004, pág. 157, ver también John Hick, 1975, pág. 134). En todo caso, si se considera al bien como lo único existente, lo contrario al bien no sería el mal sino la nada, es decir lo no existente.

Para C.G. Jung, por su parte, los acontecimientos violentos del siglo XX han soliviantado las conciencias de todos hasta el punto de que un eufemismo como la *privatio bonis* no puede servir para justificar una realidad que no puede ignorarse mediante simples paráfrasis (C.G. Jung, 1991, pág. 333; 2004, pág. 242). Un autor contemporáneo como E. Trías ha comentado: “[E]l mal de Occidente ha sido siempre concebir el mal como una nada negativa inexistente (*ouk on, nihil negativum*). Es preciso ensayar una reflexión que, manteniendo la premisa de que el mal es nada, pueda concebir ésta como una nada existente, dinámica, positiva (a la vez sustantiva y verbal)... Es preciso, por tanto, repensar radicalmente qué entendemos por *no ser*. Éste es una potencia positiva *existente* cuya raíz debe hallarse en el carácter dislocado, siempre *en falta*, del propio ser (en tanto que ser)” (E. Trías, 1996, pág. 114). Es decir, el mal puede concebirse también “la fuerza existente y positiva hostil al *lógos* (...) como aquella fuerza o potencia que arrebató el ser (la esencia) al mundo, a su habitante, a las cosas...” (E. Trías, 1997, págs. 110, 111).

La idea del mal como *privatio* no sólo parece intelectualmente sesgada o mal planteada sino que tampoco resulta práctica pues de ser cierta determinaría que ningún delincuente podría ser “moralmente” castigado por sus fechorías, debiendo limitarnos como mucho a sentir compasión por quien padece una “ausencia” pendiente de ser colmada (ver, en este sentido, J.B. Erhard, 1993, págs. 6 y 7). En definitiva, esa ausencia que se atribuye al mal cobraría un nuevo significado, tal vez inadvertido y “no deseado” por sus defensores, al derivar en la nada existencial, el terrible vacío que lo envuelve todo. De esta concepción no están alejados movimientos como el existencialismo (cabe citar a Sastre y su obra *El ser y la nada*) o el nihilismo. No parece, sin embargo, que S. Agustín se sintiera muy cómodo encuadrado en esos movimientos.

Y es que el mismo tipo de argumento admite ser empleado en sentido justamente contrario: ¿y si resultara que lo que carece de sustancia... es el bien? De hecho, cuando se compara esa presencia positiva que se concede a “lo bueno” con el carácter que se le atribuye a la divinidad como bien absoluto, nos encontramos con que son principalmente elementos carenciales los que sirven para definirla, tales como silencio, paz o (en el budismo por ejemplo) el vacío (Rudolf Otto, 1980, pág. 100). El bien pertenecería al

ámbito de la imaginación, de lo discutible, o aún peor sería sinónimo de debilidad, de ausencia de fuerza (cf. Marqués de Sade, Nietzsche). Igualmente, si bien es posible determinar cuál es el mal del que el ser humano quiere librarse resulta mucho más difícil acordar cuál es el bien en positivo que se persigue, e incluso cualquier voluntad colectiva de hacer el bien puede acabar por producir, tal vez inadvertidamente, el mal (A. Badiou, 2004, pág. 15). E.M. Cioran señalaba a este respecto: “El bien es lo que fue o será, pero lo que nunca es. Parásito del recuerdo o del presentimiento, periclitado o posible, no podría ser *actual* ni subsistir por sí mismo: en tanto que es, la conciencia le ignora y no lo capta más que cuando desaparece. Todo prueba su insustancialidad; es una gran fuerza irreal, es el principio que ha abortado desde un comienzo” (1984, pág. 9).

En realidad, el mal no es mera carencia porque produce efectos y podemos afirmar que la existencia de algo se mide por los efectos que provoca, no por si se sobrepone o no un fenómeno u otro. Como la energía o la materia oscura que decimos que existen (aunque no las veamos) porque producen efectos. Igual cabe hablar del frío (como ausencia de calor) o del mal (como ausencia del bien). Lo contrario a lo existente no es la ausencia de algo, por importante que sea este algo, sino precisamente la nada, esto es la carencia de todo efecto. El mal (como el frío) produce efectos (incluso algunos de los más intensos que pueden ser observados) *ergo* existe.

III.2.1.2. Definición II: Mal como *opuesto* al bien

Conceptuar al mal como aquello que se opone al bien lleva a tener que definir este último y determinar qué sea el bien resulta una tarea no menos ardua que establecer qué entendemos por su contrario. La mayoría de las escuelas filosóficas de Grecia coincidían en hacer de la búsqueda del bien el supremo fin del ser humano, si bien ahí acababa su coincidencia pues diferían, y de qué modo, en cuál pudiera ser el contenido de ese supremo bien: placer, ausencia de dolor, adecuación a las virtudes clásicas (prudencia, justicia, fortaleza y templanza), contemplación de la verdad.

Mientras Platón en su *Gorgias* recordaba el encadenamiento de las virtudes clásicas –templanza, prudencia, justicia, piedad y valor–, Aristóteles trató de ir más allá que su amigo Platón en la determinación del contenido del bien. Comenzó por ofrecer un concepto finalista y algo generoso del bien como “aquello a lo que todas las cosas tienden”, sin perjuicio de reconocer seguidamente que el problema estribaba en determinar cuál entre todos los bienes realizables es el bien supremo, es decir en fijar un orden de prioridad entre los bienes (*Ética Nicomáquea* 1995, págs. 129, 132, 135). Este bien supremo sería aquello perfecto que se busca por sí mismo y no por otra cosa, objeto que se identifica con la felicidad (Ibid, pág. 139), siendo consagrada casi toda su obra *Ética Nicomáquea* precisamente a determinar en contenido de esa felicidad (que concreta en el ejercicio de las virtudes éticas e intelectuales, el cultivo y mantenimiento de la amistad y el disfrute de algunos placeres) la virtud en todas sus variantes) y cuál es la mejor manera de alcanzarla que debe incluir la recta razón, la moderación y el esfuerzo (1995, Capítulos IV-X). Por su parte un romano como M. Tulio Cicerón se encargó de criticar la mayoría de las opciones procedentes del mundo griego (especialmente las de los epicúreos y estoicos) propugnando una filosofía alejada de cualquier concepción individualista o contraria a la vida en sociedad, sino preocupada más bien por el hombre como un todo y como participante en tanto ciudadano en la vida de la ciudad (M. Tulio Cicerón, 1987).³⁰

³⁰ Para el cambio a lo largo de la historia del significado de “lo bueno”, ver Alasdair MacIntyre (1988).

Desde el mundo filosófico moderno, tal vez ha sido Kant el que más haya profundizado en el concepto de lo bueno. Para él, la bondad de una acción también puede predicarse en relación con los obstáculos que han tendido que superarse para llevarlo a cabo (I. Kant, 1989, pág. 36). Kant define una acción como conforme a derecho “cuando permite, o cuya máxima permite a la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal” (I. Kant, 1989, pág. 39); esa ley la constituiría su máxima del imperativo categórico [“obra de tal modo que puedas querer que tu máxima deba convertirse en una ley universal (sea el fin que sea)” I. Kant, 1985, pág. 55]. Para Hegel el Bien existe como entidad abstracta de manera general pero cuando se hace concreta y toma forma ya no existe de forma independiente sino que está unida a la forma que adopta. El bien en todo caso es sinónimo de verdad, de potencia, que está en conflicto con el mal que le hace oposición como principio absoluto. Este “debe” ser vencido y conciliado, pero ese deber ser no se da en la realidad por lo tanto ese “deber” es una fuerza que no puede realizarse, que es impotente (Hegel, 1959, pág.153). En realidad, se daría un proceso circular que comienza con el concepto de bueno como *agathos*, entendido como sinónimo de majestuoso, valiente o hábil, luego se pasa por el valor más moderno de bueno como agradable, hasta que llega F. Nietzsche con su particular concepción de lo malo como “vulgar o bajo”, mientras que lo bueno sería precisamente de nuevo equivalente a “superior, noble, poderoso” (1995, págs. 29 y sigs.). Hoy superada la fase nietzschiana, aunque no del todo, estaríamos volviendo a posiciones más amables, donde el bien enlaza con “valores” como la tolerancia o la protección de los más débiles o desfavorecidos.

Todas estas fórmulas no dejan de presentar problemas y lagunas. Como señala J. Kekes, cabe considerar un error la asunción de que lo básico es el bien y que el mal sólo se da como un producto derivado de aquél o de su ausencia porque en realidad no hay más razones para sostener que la base de la realidad sea el bien que justamente lo contrario, que lo sea el mal y que el bien se trate de un sub-producto derivado de su interacción (J. Kekes, 2005, pág. 4). Es decir, el bien podría surgir también gracias al mal, hasta el punto de que si no hubiera mal no cabría hablar de bien sino de “lo que es” sin mayor calificativo. Por el contrario, el mal obtendría su realidad no del bien sino de sí mismo, de la repugnancia y el dolor que suscita. En este sentido, el mal que puede atribuirse al ser humano puede definirse, sin tener al bien por contraparte como “un proceso de un simulacro de la verdad” que se manifiesta como un terror ejercido sobre todos, una traición a la fidelidad a un suceso.

Ahora bien esta postura maximalista también incurre en el error pues es difícil sino imposible imaginar una sociedad dominada totalmente por el mal ya que acabaría por destruirse a sí misma (según Santo Tomás si se diera lo completamente malo éste se destruiría a sí mismo). Incluso de existir, su existencia sólo podría ser sostenida en la añoranza de un bien futuro que consistiría justamente en librarse del mal que nos agobia. Por otra parte, también existe la posibilidad de convertir el mal en bien. Sería precisamente a través del uso del mal (y del paralelo rechazo al bien tenido como tal por la moral social dominante) que el ser humano puede encontrar su propia salvación y felicidad en este mundo viviendo la vida con intensidad. Si no hay manera de escapar del mal (Kafka), el propio mal se convierte en algo sagrado y sublime a través del cual es posible trascenderlo (Bataille). Para Bataille, “la gran verdad se cifra en que el mal en el mundo es más importante que el bien. El bien es la base, pero la cumbre es el mal” (citado por R. Safranski, 2002, pág. 211); luego encontraremos algo parecido en el movimiento mesiánico sabbataista dentro del ámbito judío.

El círculo doctrinal se cerraría con las tesis de que, en realidad, o no existen ni el bien ni el mal o se tratan en el fondo de lo mismo. Así, por ejemplo, para Nietzsche la verdadera contraposición se da más entre lo fuerte y lo débil. No obstante, esa entronización e incluso sacralización de un bien sinónimo de fortaleza u osadía, aunque sea como mera provocación intelectual, acaba derrumbada en nuestro tiempo por la crueldad inesperada e institucionalizada que representa el nazismo, el cual pretendía actualizar, aunque sea de forma equivocada parte de las tesis de Nietzsche donde la mera y fría razón de Estado supera cualquier justificación estética, pasional o literaria para convertirse en mera aberración colectiva exagerada (“la naturaleza es cruel por eso nosotros también podemos serlo”, decía A. Hitler, citado por R. Safranski, 2002, pág. 240).

Heráclito ya había defendido que “lo bueno y lo malo son una y la misma cosa” y que el bien se definía en función del mal pues “la enfermedad ha hecho a la salud cosa grata y buena, el hambre a la hartura, el cansancio al descanso” (citado por A. García Calvo, 1985, págs. 157 y 166). En esta línea de pensamiento se ha sostenido asimismo la “inseparabilidad del bien y el mal, y por consiguiente la imposibilidad de promover el uno sin el otro” (J. Baudrillard, 1991, pág. 114) o simplemente que ambos términos se necesitan mutuamente pues cada uno surge sólo en la medida que se le compare con el otro: “(...) cuando hay luz y lumbre en el corazón del hombre le será dado advertir que hay camino porque hay desierto, que hay verdad debido a la ilusión, y vida en virtud de la muerte” (A. Cosani, 2000, pág. 146). En ambos casos, el principio del mal se sale del dominio de la moral para convertirse en un elemento constitutivo de la realidad, imposible de eliminar so pena de acabar con la propia realidad de la que forma parte consustancial. A este respecto, Montaigne diferenciaba entre “bien”, como sinónimo de dulzura natural y carácter apacible, y “virtud”, siendo ésta última la más valiosa para Montaigne por requerir “contrastes y dificultades y necesidad de que no pueda ejercerse sin contraposición” (M. Montaigne, 2002, Libro, II, Ensayo XI, pág. 341) pues “la virtud rehúsa la compañía de la facilidad” (Ibíd., pág. 342). Es decir, para hablar de un ser humano virtuoso y por tanto de ética necesitaríamos al mal o al menos al conflicto, para que el que presume de serlo en teoría lo demuestre en la práctica. En este sentido, el mal serviría para “templar” el carácter por lo que una búsqueda del bien que ignore la presencia del mal sólo llevaría a paraísos artificiales y a la frustración, pues acabaría en definitiva generando más mal.

Cabría ir más allá y sostener que sólo existe “lo que es” sin categorización moral pues la naturaleza no entiende de categorías, y que sería el ser humano quien atribuye la etiqueta de bueno o malo (atribución que además cambia según el tiempo y lugar) a un acontecimiento o fenómeno que simplemente sucede. Es decir si el mal no es una realidad tampoco lo sería el bien, pudiendo concebirse ambos como “términos *valorativos* que aluden, ante todo, a *expectativas humanas sobre lo real*” siendo en este sentido lo “malo” aquellas realidades calificadas así por resultar deficientes en relación a un patrón que, con mayor o menor objetividad, hemos establecido (J. Gómez Caffarena, 2007, págs. 569, 573). En este caso, el mal se convertiría en un mero problema de percepción que varía en función del observador que lo percibe. En términos generales existen personas que incluso ajenas a una concepción religiosa consideran que la realidad (y por tanto las personas que lo pueblan) está bien tal como está, mientras que otras incluso desde su más tierna infancia han sostenido que el mundo y las personas (tal vez incluso ellas mismas) debían cambiar para adecuarse a términos mínimos de equidad, calidad y justicia. Esta distinción no queda lejana de la variedad de caracteres (el optimista irredento *versus* el pesimista penitente),³¹ así como de la

³¹ F. Paulhan, en su obra *Les caractères* (citado por W. James, 1999, pág. 132) opone como prototipos de personalidades contrapuestas a los unificados y equilibrados frente a los inquietos e incoherentes. Ver también sobre esta cuestión, Martin E.P. Seligman, 1991.

constatación de que el umbral del dolor para cada persona es diverso.³² Podríamos, llegados a este punto, preguntarnos ¿es malo aquello susceptible de ser considerado bueno con un simple cambio de actitud o de punto de vista? Sería la cumbre del relativismo. No obstante, esa pregunta olvida un hecho evidente nada neutral y es que una pretendida acción malvada no se percibe del mismo modo por quien es el causante que por quien la sufre.

Ninguna de estas tesis, al menos en un primer análisis, pueden satisfacernos del todo pues todas parecen tener en común que renuncian de antemano a la posibilidad de acabar con el mal en el mundo, bien porque consideran su presencia un elemento insondable e inevitable, o bien porque se limitan a evitarlo, huir de él, desplazando de esta manera su poder hacia otro/a. Sorprende en este sentido que sean pocos los que hayan defendido lo obvio: que el mal y el bien son dos fuerzas con igual o similar grado de existencia y parecida naturaleza, sólo que de signo contrario, y que se encuentran por tanto en permanente lucha o contraposición. No está lejos de esta noción Konrad Lorenz cuando sostiene que lo malo es lo que pone en peligro a lo bueno (K. Lorenz, 1980, pág. 321). No se trata por tanto de una ausencia, pero tampoco de una preeminencia del uno sobre el otro ni una identidad entre ambos. Tal vez sí una inseparabilidad *de facto* aunque no forzosamente eterna, ni consustancial a la realidad, en su caso lo sería a *esta* realidad pero no a cualquier tipo de realidad posible.

Sobre estas fórmulas deberemos volver al tratar las causas del mal. Seguidamente, más allá del concepto concreto de mal que se maneje, conviene profundizar en sus contenidos y tipologías.

III.2.2. Posibles contenidos del mal

III.2.2.1. Sufrimiento y violencia

Dado que la violencia es una de las principales causas del sufrimiento parece oportuno tratar ambos conceptos de forma conjunta. Y es que los males más dolorosos son los causados por la violencia de unos seres humanos sobre otros. Aquí la propia religión juega un papel dual y ambivalente pues si bien en ocasiones puede apaciguar a los violentos, en otras, históricamente, ha servido para justificar e incluso legitimar esa violencia (R. Girard 2002 II). R. Girard en los años ochenta propuso una tesis revolucionaria para el fundamento de la violencia: el ser humano sería en esencia un ser de deseo imitativo que le lleva a desear lo mismo que el otro, lo que se convierte en raíz de una rivalidad intrínseca entre seres humanos. Esto sería el fundamento primordial del “espíritu de la violencia”, del que derivarían el resto de violencias pues el mimetismo de las relaciones tiene a agravar todos los conflictos. Esta intuición se expresaría míticamente en la violencia fraticida fundadora primordial (Caín y Abel, Rómulo y Remo) que busca una víctima propiciatoria sobre la que proyectar inconscientemente nuestra violencia sobre los otros. Esto convertiría a la raíz de la violencia en un mecanismo instintivo y constitutivo de cada persona, alejado por tanto del ámbito de su propia libertad (J.M. Mardones, 2000, págs. 125-127).

³² William James cita a Walt Whitman como claro ejemplo de autor que opta por una visión optimista y positiva del mundo. Sobre el umbral del dolor, ver W. Witman, 1999, pág. 110. Asimismo W. James diferenciaba entre los que sólo debía nacer una vez (a los que consideraba mentes sanas) y los que sienten la necesidad de nacer una segunda vez (debido al alma enferma que los atormenta en primera instancia); en este último caso el ser humano ya no toma al mal natural como un obstáculo o limitación sino parte de un bien sobrenatural, para a través de un segundo nacimiento cuasi-iniciático adquirir el sujeto una forma de ser consciente mucho más profunda de la que antes disfrutaba (ver W. James, 1999, págs. 70 y sigs, 125, 131 y sigs.).

Definir al sufrimiento no resulta sencillo pues deben tomarse en consideración al menos, sus tres vertientes –la psíquica, la física y la emocional– sin perjuicio de que puedan darse de forma conjunta dos o las tres.³³ El mal puede ocasionar dolor (físico), inquietud y confusión (psíquico) así como un sentimiento de impotencia y de fragilidad frente al que se requiere protección (emocional). El sufrimiento físico, tanto propio como ajeno, plantea menos problemas de identificación pues dejando de lado supuestos de personas dotadas natural o artificialmente de una excepcional resistencia al dolor, su presencia tiene características similares en todos los seres humanos. Por el contrario, los sufrimientos psíquico y emocional presentan características singulares en cada individuo, de manera que un mismo hecho puede producir reacciones muy distintas en función de la personalidad y la psiquis de cada sujeto (creencias, herencia, ideología, carácter, etc...). Por otra parte, el sufrimiento psíquico y emocional se refuerza cuando se percibe como injusto. De este modo, la injusticia puede considerarse un “estimulante” del dolor si bien “la injusticia” también aparece, por ejemplo en *La República* de Platón, como mal específico.

En todo caso, mal y sufrimiento aparecen intrínsecamente relacionados. Mal sería en este sentido aquello que causa sufrimiento al ser humano y eventualmente a otros seres no-humanos, según sea nuestra postura antropocéntrica o no. Puede decirse que el sufrimiento es la prueba definitiva de la existencia del mal, aunque sea de base moral, pues siempre que se da una acción malvada aparece alguien que sufre, normalmente la víctima, aunque otras alcanza al verdugo mismo. No obstante, ocasionalmente puede darse mal sin sufrimiento (como en el caso de víctimas sedadas o que hayan perdido la razón).

III. 2.2.2. Muerte y miedo

Otro de los contenidos con los que se relaciona habitualmente el mal es la muerte, llegándose a calificar a la muerte como un claro ejemplo de mal físico y de mal existencial (M. Fernández del Riesgo, 2007, pág. 85). La muerte es un mal no sólo porque interrumpe la vida y supone una puerta a lo desconocido, potencialmente tenebroso, sino porque obstaculiza la progresión del saber y la evolución del individuo (J.L. Cardero, 2007 II, pág. 166). Como consecuencia de la muerte el ser humano está obligado, como especie, a reaprender en cada generación todo lo que ya habían aprendido sus antepasados; es más, por mucho que se intente facilitar esa sucesión, el que llega se ve obligado a empezar no por donde lo dejaron sus padres sino mucho más atrás.

Por lo que se refiere al miedo se trata, junto al sufrimiento, probablemente de uno de los elementos más característico del mal pues suele preceder, provocar o “acompañar” cualquier manifestación del mismo.³⁴ En otras palabras, su presencia “asegura” que podamos hablar de un sujeto que sufre aunque no las mismas cosas provoquen el mismo miedo en todos los individuos, entre otros factores a causa del carácter o planteamiento que cada uno se hace de una situación dada. El miedo en cualquier caso está en la base de todos los defectos que permiten la existencia del mal, incluido del “resentimiento” del que nos habla Nietzsche (1979). Hasta el punto de que, suponiendo que todo ser humano debe aspirar a ser libre (entendiendo en este sentido a la libertad como un requisito para el bien o incluso como sinónimo de éste), la debilidad de carácter o la falta de voluntad

³³ En ocasiones se habla en vez de “desgracia”, considerándose que es ésta la que lleva a la esclavitud (Simone Weil “El amor de Dios y la desgracia”, versión incluida en I. Cabrera, 1992, págs. 199-216, págs. 199 y 200), pero en realidad se trata de términos sinónimos pues no se da el uno sin la otra.

³⁴ No vamos a analizar el problema del miedo como un punto esencial de la existencia del mal y de la propia religión, pero no se desconoce que los sumerios denominaban *melammu* “una luz que atrae y espanta” a las misteriosas presencias en que se manifiesta lo sagrado (J.A. Marina, 2006, pág. 69).

(instrumentos que refuerzan al miedo) pueden considerarse como favorecedores del mal y su poderío. En otras palabras, el esclavo existe porque no es capaz de rebelarse contra el que lo domina. Ello no obstante, lo hemos decidido analizar en este apartado porque puede considerarse a la muerte la causa por excelencia del miedo, hasta el punto de que podría afirmarse que todo miedo no sería sino una ramificación del miedo esencial a la muerte que anida en todo ser humano.

No obstante, tener miedo a la muerte hace de ésta un mal no por ella misma sino por el miedo que se le atribuye o lleva conectado. Pero este miedo no tiene por qué tomarse como atávico ni consustancial al hecho en sí, sino que puede resultar adquirido o impuesto consciente o inconscientemente. Incluso caber afirmar que el miedo a la muerte, cuando no es consecuencia de manipulación, sería no tanto al hecho de perecer en sí como a lo que potencialmente se encuentra tras esa barrera, algo que por alguna razón que ignoramos se intuye de manera inconciente como tenebroso. En todo caso, no es un asunto baladí pues el ser humano se convierte precisamente por ese miedo a la muerte en una víctima fácil y propiciatoria de quien sea capaz de provocarlo a través por ejemplo de una amenaza creíble. De hecho, en el reino animal, de donde proceden nuestros instintos, se afronta como un suceso más de “su vida”. Así, para Montaigne “[M]editar en la muerte por adelantado es meditar por adelantado en la libertad, y quien aprende a morir ha desaprendido a servir. No hay mal alguno en la vida para quien entiende que la privación de la vida no es un mal” (M. Montaigne 2002, Libro I, Ensayo XIX, pág. 53), pues sólo los que no temen a la muerte pueden ser libres (Montaigne, 2002, Libro II, Ensayo III, pág. 281). Y un filósofo escéptico como D. Hume decía en su autobiografía: “Considero además que un hombre que ha cumplido los sesenta y cinco no hace otra cosa al morir que cercenar unos cuantos años de sufrimientos (...) Es difícil sentir por la vida mayor desapego que el que yo siento al presente” (“Mi Vida”, incluida por el editor Manuel Garrido en D. Hume, 2004, pág. 209). Es decir, que el miedo a la muerte va por barrios y que es más profundo, curiosamente, entre algunos creyentes que entre escépticos agnósticos, ateos o incluso la mayoría de los místicos pues a veces se olvida que hay quien tiene miedo a la muerte y hay quien se lo tiene a la vida y hay quien a las dos. Así, la actitud ante la muerte de un suicida, de un legionario o de una persona “adicta” a los deportes de riesgo puede considerarse muy distinta a la de las personas consideradas más “normales”, pues su postura implica bien que prefieren la muerte a la vida o que deben despreciar a la muerte para sentirse más vivos que muertos.

Ahora bien, según cita Aristóteles, Anaxágoras respondió a la pregunta de por qué se escogería existir más que no existir diciendo: “Para conocer el cielo y el orden de todo el universo” (*Ética Eudemia*, 1995, págs. 420, 421); por lo que sería en este sentido la búsqueda del saber lo que vendría a dar sentido a la vida y por tanto a retrasar la muerte cuanto podamos. También hay que recordar que Aristóteles citando al poeta trágico ateniense Agatón nos dice que no es de valientes huir del sufrimiento pues “[D]e entre los mortales, los pusilánimes, vencidos por el sufrimiento, desean la muerte” (*Ética Eudemia*, 1995, pág. 473).

En todo caso, constatar el carácter variable del miedo a la muerte no implica desistir de avanzar en la comprensión del hecho, de lo que ocurre cuando alguien muere. En otras palabras, no se trata de huir de la muerte o de vivir como si ella no existiera, antes al contrario, sino de no dejarse atrapar por un miedo a lo desconocido o por una explicación que afecte negativamente a nuestra vida real: lo único que tenemos en estos momentos. En todo caso, a la consideración de la muerte como mal por excelencia, tal vez contribuya el que no resulten satisfactorias ninguna de las explicaciones que se han ofrecido

históricamente de lo que sucede o puede suceder tras el perecer físico del ser humano. Incluso para el que cree firmemente en una realidad *post-mortem* notablemente mejor que esta vida (posibles paraísos, reencarnaciones, etc...), y que ha cumplido fielmente los preceptos de su religión, resulta difícil enfrentarse a semejante trance relajado y feliz. De hecho, las propuestas de lo que sucede tras la muerte suelen constituir descripciones fantasiosas, entre otras razones porque tras el fallecimiento de un ser humano toda realidad potencial sería ajena a nuestra naturaleza actual-finita ya que sea lo que sea o no-sea ello se produciría “siendo”, o eventualmente “no siendo”, nosotros algo completamente distinto de lo que somos ahora y por lo tanto también con otro tipo distinto de comprensión de la nueva “realidad”, o “no-realidad”, potencial de que se trate.³⁵

Podríamos ir más allá y preguntarnos con Hans-Georg Gadamer ¿puede seguir afirmándose sin más la maldad de la propia muerte? (Gadamer, 1996, págs. 279-292).³⁶ Nos referimos a la muerte en sí y no al sufrimiento que la puede acompañar que entraría dentro del mal como sufrimiento que ya hemos visto. Al fin y al cabo mientras estamos vivos sólo existe esta vida que estamos viviendo, y cuando nos morimos, sea lo que sea, ya no estaremos vivos en el sentido actual que consideramos. ¿No puede considerarse a la muerte como un parte consustancial de la vida? Rechazar la muerte ¿no sería negar la vida con la que forma unidad? La muerte es lo que nos recuerda que estamos vivos y no aceptarla sería como decir que nos gusta el fútbol pero que no queremos que el árbitro pite nunca el final de partido. Del mismo modo, si somos honestos la muerte no nos parece tan mal cuando se trata de animales y plantas, gracias a cuyo perecimiento o “renovación” resulta fundamental en gran medida para nuestra propia supervivencia. Es decir que sólo nos parece mal la muerte de miembros de nuestra especie.

Por otra parte, si la muerte se entiende como mal ello implica caracterizar a la vida como bien ¿pero es esto así para todos, en todo tiempo y lugar? ¿También para quien no encuentra en su vida forma de ser feliz ni de alcanzar la salvación eterna? ¿Cómo puede a éste consolarle atrasar el momento de la muerte o una posible vida “post-mortem” que identificaría con el infierno? Desde este punto de vista, la muerte podría cumplir una función liberadora de la vida considerada como sinónimo de sufrimiento. De esta concepción encontramos numerosos ejemplos tanto en el campo de la filosofía como de la religión (ver parte II). De hecho, a la pregunta de si uno volvería a vivir su vida la mayor parte de los filósofos del siglo XVIII, que dedicaron mucho tiempo a responderla, contestaron de forma negativa, aunque probablemente dicha respuesta varía (como otras

³⁵ Se ha propuesto que la reencarnación es la fórmula que mejor resuelve los problemas morales y dudas que plantea la muerte ya que serviría para justificar de algún modo las diferencias y discriminaciones que se derivan del nacimiento e incluso algunas claras injusticias (por ejemplo, la de aquél que nace con sus facultades psíquicas mermadas) al disponer que todos deberíamos pasar por distintas vidas y situaciones en función de los méritos de nuestra vida precedente. Sin embargo, la reencarnación deja sin explicar numerosos aspectos. Por ejemplo, no explica por qué cada vez la población de la Tierra es mayor a pesar de que por el mero transcurso de vidas muchos ya deberían haber pasado “al otro nivel”, al nirvana o la vacuidad (según las distintas doctrinas). Por otra parte, si a través de las distintas reencarnaciones el ser humano mejora, ¿dónde se observa esa mejora? No en la bondad, desde luego, que permanece en valores cuando mucho estables. Y ¿de dónde salen los nuevos seres que vienen a “probar” este planeta? ¿Existe acaso una bolsa inacabable de candidatos a seres encarnados? ¿Son los espíritus de los animales que se convierten en seres humanos? ¿Cómo explicar entonces la propia evolución de simio a humano? Tampoco la reencarnación explica el sentido del nacimiento de un niño subnormal para sí mismo (¿qué puede aprender un niño con las facultades disminuidas?) o la muerte prematura (¿qué se puede aprender en un mes de vida?). Del mismo modo, no parece sostenible ni moral ni éticamente defendible un sistema que opta por recurrir a instrumentos tan cruentos (incluido el sufrimiento de los otros) para supuestamente ofrecer la oportunidad de “aprender”: ¿realmente el sistema educativo “universal” debe estar anclado en aquello de “la letra con sangre entra”?

³⁶ Se pregunta sin embargo Gadamer si no sobrepasa todas las fuerzas humanas el poder aceptar el hecho de la muerte (Ibíd., pág. 288).

cosas) en función de un conjunto variado de causas: cómo ha ido la vida, cómo se ha percibido, creencias, carácter, etc... Por otra parte, la imposibilidad de morir aparece como figura de un mal excesivo tanto en la filosofía como en la religión por cuanto impide al ser humano acabar con su sufrimiento. Así señala S. Kierkegaard: “Si hubiera un hombre que no pudiera morir (...) ¿cómo habríamos de titubear en declararlo el más infeliz? Montaigne sostenía que la muerte no es un problema sino un eslabón necesario en la cadena de las leyes inmanentes de la naturaleza que es misión de la filosofía comprender y reconocer, pues filosofar, como dice Cicerón, “no es más que aprestarse a la muerte” y toda la sabiduría y discurso del mundo “se resuelven en enseñarnos a no temer morir” (M. Montaigne, 2002, Libro I, Ensayo XIX, pág. 48). Desde el campo de la psicología, para S. Freud, tenemos que aceptar que todo lo viviente muere por fundamentos internos, por lo que puede decirse que “la meta de toda la vida es la muerte” y que la tendencia de lo animado es volver a lo que era antes, esto es, inanimado (S. Freud, “Más allá del principio del placer”, 1988, págs. 2507-2541, pág. 2526). Por último, la amenaza de la muerte resulta necesaria para sacar de una peligrosa pasividad anuladora al ser humano pues sin límite temporal en la vida no habría razón para no aplazar, quizás indefinidamente, nuestras decisiones. Hasta tal punto de que podría decirse que sin la muerte (escasez de tiempo) sería imposible encontrar un sentido para nuestra vida, una motivación para actuar hoy en vez de posponer la acción hacia un futuro eternamente pendiente de realizarse (F. Savater, 2007, págs. 66).

En ocasiones, la aceptación de la propia muerte puede suponer incluso la transcendencia del mal y sus amenazas, lo que es el caso de quien, como S. Juan de la Cruz o Santa Teresa (baste recordar el común “muero porque no muero” de los dos santos)³⁷, asumen conscientemente, e incluso con cierta alegría, su propia muerte. Ya lo decía S. Ambrosio, padre de la Iglesia: “No debemos deplorar la muerte, ya que es causa de salvación” (citado por Joseph Ratzinger, 2007 II, pág. 19). Y como señalaría el propio S. Buenaventura, puesto que el ser humano no puede “ver” a Dios y sobrevivir a su presencia el verdadero creyente “debe amar” una muerte que implique la visión de Dios (citado por Sonia Sikka, 1997, pág. 42). Por otra parte, la muerte tampoco es considerada un mal en el mundo oriental (budismo-hinduismo), donde la vida es precisamente prueba de imperfección y el objetivo real de cada individuo, y por tanto su mayor deseo, pasa por ser capaz de “morirse del todo”, esto es no volver a renacer y diluirse así en el nirvana. En este sentido, en términos más amplios, la muerte no tiene por qué ser sólo ni en todo caso sinónimo de pérdida, de constatación de un fracaso, de una enfermedad o de la vejez llevada a sus últimas consecuencias, sino también puede serlo de la culminación de un éxito, de una vida que ha cumplido sus fines tanto en términos de satisfacción como de conocimiento.

³⁷ Podemos recordar las siguientes estrofas del famoso poema de la santa (Teresa de Jesús, 1957, pág. 550):

*“¡Ay, qué larga es esta vida!
 ¡Qué duros estos destierros,
 esta cárcel, estos hierros
 en que el alma está metida!
 Sólo esperar la salida
 me causa dolor tan fiero,
 que muero porque no muero (...).
 Aquella vida de arriba
 es la vida verdadera;
 hasta que esta vida muera,
 no se goza estando viva.
 Muerte, no me seas esquivo;
 viva muriendo primero,
 que muero porque no muero.”*

En definitiva, por un lado la muerte puede dejar de ser algo meramente malo con sólo cambiar nuestra percepción o punto de vista, y, por otro, la teoría que dé sentido a lo que ocurre tras la muerte parece que está todavía por escribir y probablemente también esté por descubrir el método y la capacidad que permitan comprenderla. A este respecto, cabe recordar la cita de Eurípides en el *Georgias* de Platón ¿“Quién sabe si vivir no es morir, y si morir no es vivir?” (citado por P. Ricoeur, 2004, pág. 425).

III 2.2.3. Ignorancia, engaño, confusión

¿Muerte y sufrimiento? Tal vez el ser humano no sea tanto “un ser para la muerte”, como señaló Heidegger, como “un ser para la ignorancia” y sea ésta y no aquélla nuestra mayor tragedia. En este sentido, el mal tiene también su vertiente en el exceso de ignorancia. Así para el mundo socrático nadie quiere algo malo voluntariamente y a sabiendas por lo que el hecho de que alguien actúe bien o mal sería la consecuencia de tener o no un conocimiento suficiente. Cabe recordar igualmente el perdón de Cristo en la cruz precisamente porque sus torturadores “no sabían lo que hacían”. También en nuestro mundo contemporáneo se señala: “[N]adie hace el mal a sabiendas, lo mismo que nadie es feliz contra su voluntad. La esencia de la maldad no reside más que en la ignorancia moral” (F. Savater, 2003, pág. 75). No obstante, el propio S. Agustín aludiendo a su experiencia personal puso en duda ese aserto demostrando que es posible optar por el mal siendo consciente de que se hace el mal, incluso precisamente porque se trata del mal y no otra cosa (citado por R. Safranski, 2002, pág. 46) y de hecho cabe encontrar sujetos capaces de presumir de ser malos y de sus acciones malvadas, otra cosa es que tamaña consideración sólo quepa apreciarla en sujetos mentalmente insanos.

Si la maldad constitutiva del ser humano pasa a veces desapercibida, ello se debe, para Kant, a que el ser humano consigue a menudo ocultarla debido a su habilidad para falsear tanto su propia conciencia como sus declaraciones y razonamientos internos (I. Kant, 1999, pág. 339). El mal, sería en este sentido como ya predicaran los enciclopedistas de la ilustración, la consecuencia de nuestra inmadurez e incapacidad para actuar de acuerdo a lo que dicta nuestra razón, sin necesidad de seguir la guía de otro. En parecidos términos, Alain Badiou ha señalado que el mal, al menos el mal que interesa a la ética, se define como la consecuencia de un simulacro (ser fiel de forma terrorífica a un suceso falso), de una traición (ceder sobre una verdad en nombre de su interés) o de un desastre (creer que el poder de una verdad es total). La ética de las verdades, según este autor, no trataría de someter el mundo al reino abstracto de un Dios o de lucha contra un mal exterior o radical, cuanto de detener al mal precisamente a través de su fidelidad a las verdades, de las que el mal sería el reverso o la sombra (A. Badiou, 1993, pág. 78). De nuevo mal y saber se encuentran en el camino.³⁸

En tercer lugar, un prototipo del malvado sería el intrigador o maquinador que utiliza el engaño como un fin en sí mismo independientemente de que se consiga un resultado u otro (Richard Raatzsch, 2009, pág. 55). También de falsedad o engaño se habla para explicar el comportamiento de algunos prisioneros en campos de concentración nazis que se prestaban a colaborar con sus carceleros en el maltrato de sus compañeros. En estos casos, el psicólogo Bruno Bettelheim señaló que se producía una identificación con el agresor mediante un autoengaño al que se acude para tratar de evitar la confrontación con el que se sabe más poderoso: “Este autoengaño impide evaluar la propia situación de manera realista, inhibe la actuación efectiva, las estrategias de afrontamiento o la rebelión, y

³⁸ M. Zambrano habla también de males sagrados, entre los que incluye a la envidia, “que como ningún otro mal sitúa lejos y aparte a quien la padece” y a la que define como la “avidez de lo otro” (2007, págs. 257, 260).

anula la compasión por quienes sufren la misma suerte” (citado por P. Zimbardo, 2008, pág. 285)

III.2.2.4. “Lo otro”, “lo siniestro” y “lo perverso”³⁹

Debe ponerse especial cuidado en evitar definiciones o conceptos del “mal” demasiado superficiales, pues su fracaso sólo tiene el efecto de legitimarlo aún más. Por ejemplo, a menudo se ha opuesto lo sagrado (que sería lo bueno) a “lo profano” (que sería lo malo), cuando resulta claro que no todo lo profano es malo o que algo no es consustancialmente malo por ser “calificado” de tal. Resulta por desgracia igualmente frecuente en nuestra historia unir el mal a lo “diferente” o a lo “otro”, como opuesto a “lo nuestro” —es decir al interés del individuo o los grupos en que cada uno se encuadra— cuando parece evidente que no por ser algo diferente o ajeno es necesariamente malo. Y es que el individuo encuentra en el grupo al mismo tiempo protección y en ocasiones coartada para ejercer la violencia de forma irresponsable. En el sentido religioso, a pesar de que hoy se reconoce, al menos en occidente, como valor reconocido la libertad de practicar cualquier religión, no siempre ha sido así. Por ejemplo, la propia Biblia, sobre todo en el Antiguo Testamento, ofrece constantes ejemplos de identificación del mal con los dioses extranjeros, a los que se reduce a la categoría de ídolos, y por tanto su adoración se configura como mera idolatría y sus adoradores detrás en consecuencia de ser eliminados. Esta obsesión contra la idolatría continuaría con el cristianismo, sobre todo en las epístolas de S. Pablo y el Apocalipsis de S. Juan, con objeto de consolidar como grupo a los primeros cristianos en su lucha frente a un enemigo común: el imperio romano (cf. Richard A. Horsley y Neil Asher Silberman, 2005, pág. 227). También en sentido filosófico basta recordar el célebre aserto sartriano de “el infierno son los otros”. Sin embargo, esta afirmación se contrapondría a la propuesta hecha por Fichte de que precisamente sólo cuando existen “los otros”, aquellos que no soy yo, puede cobrar sentido tanto el individuo y como la ética pues únicamente cuando existen los demás puede hablarse de libertad del ser humano o de acción moral. En este sentido, en Fichte el “yo” sólo puede conocerse, ser consciente de sí, desde el no-yo, desde la diferencia, desde lo otro, desde un mundo que se presenta como limitación. Y esa contraposición real debe dolerle al individuo, sentirla como limitación pues es a través del anhelo, del esfuerzo, del impulso, que el yo pueda tomar conciencia de sí.

Por otra parte, al mal se le identifica con lo siniestro, con un saber violado y con una repetición que no tiene límite. Traemos a colación en este sentido un famoso ensayo de S. Freud titulado precisamente “Lo siniestro” (S. Freud, 1988, págs. 2483-2505). Lo *Unheimlich* que aparece próximo a lo espantable, lo angustiante, lo espeluznante. Pero Freud bucea en sus causas más profundas y cree descubrir que la verdadera raíz del sentimiento que provoca ese concepto se halla en lo nuevo, en lo desacostumbrado aunque hace falta algo más para convertirlo en siniestro y este algo tiene que ver, por un lado, con que lo que debía permanecer oculto, secreto..., y no obstante se ha manifestado (definición que procede de Schelling) y, por otro, con la repetición de lo idéntico, repetición que no podemos evitar y que nos lleva al mito del doble.⁴⁰ Esa obsesión por la repetición constituye un elemento inherente por otra parte a la vida anímica (S. Freud, “Más allá del

³⁹ Habría otros conceptos que son susceptibles de ayudarnos a concretar el sentido del mal, como la infamia y la ignominia, pero puede bastar con los aquí señalados para hacernos una idea suficiente.

⁴⁰ Por cierto que llegados a este punto al comentar esta observación de Freud (1988, pág. 2494) el traductor, Lúis López Ballesteros, aprovecha la ocasión para reivindicar la introducción del precario neologismo “consciencia”, que correspondería al alemán *Bewusstsein*, pues no de otro modo se puede referir la frase “... una instancia particular que se opone al resto del *yo* (...) que cumple la función de censura psíquica, y que nuestra *consciencia* conoce como *conciencia*”.

principio del placer”, 1988, págs. 2507-2541, especialmente, pág. 2517). Estas dos vertientes confluyen en la constatación de que es algo reprimido (por ejemplo complejos infantiles) lo que retorna, y es ese retorno lo que produce un sentimiento de angustia. Por último, en lo siniestro se desvanecen frecuentemente los límites entre fantasía y realidad, donde lo que teníamos por fantástico aparece ante nosotros como real, de ahí el que los espectros y fantasmas entren tan fácilmente en esta categoría.

Por último, otro concepto relacionado con el mal es el de “lo perverso” o la perversión.⁴¹ Se trata de un término algo ambivalente utilizado para denominar conductas que se consideraban desviadas, contrarias al orden natural, o patrones de los vicios (concretadas en los siete pecados capitales), aunque también se ha considerado en ocasiones a los perversos como sujetos originales capaces de ir más allá de normas sociales a las que se consideraba en un momento dado ya caducas (E. Roudinesco, 2009, págs. 12 y sigs.). Hay ejemplos de personas perversas que se han hecho famosas por su desmesura como Gilles de Rais o el marqués de Sade (ver E. Roudinesco, 2009, págs. 42-83). Y hay que recordar que el propio S. Freud clasificó las perversiones entre las referentes a un objeto a una meta, concretadas en su mayor parte en conductas de tipo sexual, para en una segunda etapa ampliarlas a la neurosis y a la psicosis (cf. E. Roudinesco, 2009, págs. 113 y sigs.).

III.2.2.5. Intención, resultado y mal incondicional

El ser humano parece moverse, y así se ha reconocido desde el mundo greco-romano, por un complejo entramado de creencias, deseos (que entrarían dentro de los motivos impulsivos de que hablara Freud como parte del Ello) e intenciones (Bernard Williams, 1993, págs. 33, 34, 50, 51). Dentro de esta tríada sin embargo, la intención parece la más cercana a lo individual pues tanto creencias como deseos pueden o suelen obedecer a inercias heredadas, en unos casos, socialmente (incluida la familia) y, en otros, del ámbito instintivo o genético. La intención que cada cual da a sus actos pertenece más intrínsecamente a lo personal o singular de cada individuo, por lo que puede decirse que aquí reside potencialmente el elemento más característico del mal entendido en sentido moral.⁴²

Tal vez por ello, se ha definido al mal en ocasiones de acuerdo con la intención del sujeto y no tanto por sus efectos. Así, el pecado para Pedro Abelardo, ya en el siglo XII, era el acto interior mediante el cual consentimos el mal y nada añadirían a esa falta las consecuencias del acto pues nos salvamos o condenamos según nuestras intenciones (Pedro Abelardo, 1975, págs. 135, 136). Igual o parecida concepción encontramos en Kant tal como ha sido interpretado su concepto de “máxima” del imperativo categórico. Recordemos que Kant contraponía la ley moral a la superstición del rito, pero consciente de que no existía una ley moral válida para todo tiempo y lugar. El concepto de intención se relaciona con el de “móvil” de la acción, el cual se liga *subjetivamente* con la representación de la ley moral, el fundamento de determinación del arbitrio para la realización de esa acción (I. Kant, 1989, págs. 23, 253). Por esta vía, las grietas que algunos han creído ver en el imperativo categórico kantiano podrían taparse aplicando la vocación universal a la intención. De hecho, el propio Kant señalaba que para hablar de malignidad y perversidad los motivos

⁴¹ Este término “forjado a partir del latín *perversio*, el sustantivo ‘perversión’ aparece entre 1308 y 1444. En cuanto al adjetivo ‘perverso’, se halla atestiguado en 1190 y deriva de *perversitas* y de *perversus*, participio pasado de *pervertere*: volver del revés, volcar, invertir, pero también erosionar, desordenar, cometer extravagancias” (E. Rodinesco, 2008, pág. 11, nota 1).

⁴² Aristóteles distinguía de acuerdo a la intención presente en ellos entre tres categorías de actos: infortunio, error e injustita. En los dos primeros el sujeto ignora lo que hace aunque pudieran preverse las consecuencias, sólo en el tercero se actúa consciente e intencionadamente (1995, pág. 257, nota 112).

impulsores de la conducta del ser humano deberían fundamentarse en máximas no morales (I. Kant. 1995, pág. 39). En este sentido, Philip Zimbardo define la maldad como “obrar *deliberadamente* de una forma que dañe, maltrate, humille, deshumanice o destruya a personas inocentes, o en hacer uso de la propia autoridad y del poder sistémico para alentar o permitir que otros obren así en nuestro nombre” (P. Zimbardo, 2008, pág. 26, la cursiva es nuestra).

Y ¿cómo puede establecerse que un acto ha sido intencionado? Cuando su agente es capaz de responder a las preguntas de por qué y para qué lo ha hecho (Manuel Cruz, citado por F. Savater, 2003, pág. 45). La intención para ser relevante desde el punto de vista moral debe ser constante o suficientemente perseverante lo que muy raramente se da en el caso de seres humanos. Por otra parte, la intención no cubre todas las posibilidades pues “el deber” actuar de una determinada manera también se entiende habitualmente como dador de moralidad a un acto, que se convierte así en “deber moral” con todos los matices que ese concepto concita, no sólo desde un punto de vista kantiano. Sin embargo, incluso en este caso, es la intención la que descubre el verdadero cariz del individuo frente al supuesto deber y, en este sentido, cuando se actúa con la intención de evitar un supuesto castigo o para obtener un ansiado premio (aunque sea en la otra vida) y no por considerar bueno al contenido de lo que el deber impone, nos encontraríamos ante una acción dudosamente honesta. No obstante, según A. Kreiner, la mala intención no basta para hablar de mal, al menos en el sentido que es relevante para la teodicea, si no se concreta en una mala acción, pues lo que constituye el mal es el mal causado (A. Kreiner, 2007, pág. 39). Desconoce al parecer este autor que se puede pecar y obrar mal también con el pensamiento.

En todo caso, si puede concretarse el ámbito del mal moral en la intención del ser humano, otra cosa distinta es que “el mal” deba ser reducido a su vertiente moral pues en ocasiones el propio carácter catastrófico o exagerado de los resultados de una acción, humana o divina, independientemente de la intención que la anima, es suficiente para calificar a tal acción de malvada. Entraríamos así en el mal objetivo o mal excesivo que incluiría a casos de intenciones confundidas, ignorantes o simplemente situadas, por encima de un juicio moral. Es más, cabría hablar también en este sentido de un mal incondicional que no requiere motivos para actuar, prototipo de mal perverso, de mal amoral y que aparecería encarnado “literariamente” por el Yago de Otelo (R. Raatzsch, 2009, págs. 14, 20, 49, 99).

III.2.3. Tipología del mal: moral, natural, excesivo-devastador

De acuerdo con lo que hasta aquí hemos expuesto: ¿habría un solo mal o diversos tipos de males? ¿Un contenido o varios contenidos? Una primera respuesta sería que hay un solo mal del que todos los demás no serían más que manifestaciones, instrumentos o expresiones con un origen común, pero también cabría interpretar que cada tipo de mal resulta, al menos, en gran medida autónomo con características, dinámicas y causas que merecen un análisis específico y una explicación a parte.

Del mismo modo, aunque sólo sea con ánimos aclaratorios son varias las posibles clasificaciones tipológicas del mal. En este sentido, si bien para S. Agustín y Kant el mal moral era el único relevante, otros autores han reconocido que dicho tipo de mal convive junto a otros. Por su parte, Leibniz distinguía entre mal físico y mal metafísico como componente ineludible de todo ser creado.⁴³ También se ha distinguido entre mal físico, el

⁴³ El mal moral supone la superación del mal metafísico o mal en sí, ya que si todo mal quedase reducido a ser malo por naturaleza, no cabría imputarle al ser humano que lo sea mas que sus problemas de estatura o de secreción biliar (J. Muguerza, 2008 II, pág. 65). En este sentido el mal metafísico al que se refiere Leibniz

mal pasivo que el ser humano sufre por la acción inmisericorde de la naturaleza; el mal moral, consecuencia de la acción del ser humano sobre los demás; y el mal metafísico, que designaría la imperfección connatural de todo lo que existe derivada de ser criatura y no ser Dios (M. Fernández del Riesgo, 2007, págs. 84, 85, 94). Por su parte, para Teilhard de Chardin habría tres tipos de mal: el mal ontológico, el mal de sentimiento y el mal moral, que responderían respectivamente a los problemas del abismo, del dolor y del pecado, si bien los tres serían en realidad distintos aspectos del mismo principio de maldad que se concreta en “la multitud” (citado por J. Gil Velasco, 1982, pág. 22).

No obstante, tal vez la diferencia más clarificadora es la que distingue entre el mal en sentido moral, del mal que se da en la naturaleza (a la que no cabe aplicar un juicio moral) y del mal donde se aparece una crueldad, ensañamiento y/o perversión, exageradas que nos permitiría llevaría a hablar de un mal en sentido objetivo. Seguidamente examinaremos con algo más de detalle estos tipos de mal y la relación que puede darse entre ellos:

III.2.3.1. Mal-moral/mal-natural

La noción de mal moral como sinónimo de pecado puede entenderse que surge principalmente en Israel a través de su Alianza con Yahvé, pues el pecador es el que viola el pacto y al que por tanto se amenaza con el castigo divino (J. Gómez Caffarena, 2007, pág. 131, nota 73). Dios es aquí un juez retributivo, donde la justicia es al mismo tiempo sinónimo de bien y justificación del mal ya que éste existe en tanto justo castigo a una acción malvada; claro que de esta manera lo que se justifica es el castigo y no tanto la acción previa que lo ocasiona.

Desde la óptica filosófica, puede considerarse a I. Kant como el representante por excelencia del mal moral al privar a la teología racional de su base ontológica y atribuir el mal a la esfera práctica, aquella propia del deber ser y de la acción humana. Como con S. Agustín el problema del sufrimiento resulta de nuevo sacrificado en favor del interés por el mal moral. Kant plantea el mal radical pero renuncia a plantearse en concreto su origen pues esta cuestión caería fuera de nuestra razón comprensible. El mal puede concebirse, en este sentido, como la negación de la moral, entendida ésta como “la estructura del ser humano” (cf. J.L. López Aranguren, citado por V. Camps. 2007, pág. 130). E. Fromm por su parte definía al mal (moral) como “la pérdida que de sí mismo sufre el hombre en el intento de escapar a la carga de su humanidad” (E. Fromm, 1967, pág. 177).

Por otro lado, se ha intentado explicar el mal en términos exclusivamente naturales, equiparando lo bueno con la natural. Asimismo, se ha distinguido entre el mal moral, que se centraría en los efectos dolorosos de decisiones voluntarias de seres humanos libres, y un mal natural que consistiría en los efectos dolorosos causados por procesos de causa natural (A. Kreiner, 2007, pág. 35). En este sentido, cabría reducir el mal, al menos el mal relevante, a aquél que produce daño y/o sufrimiento en un ser humano u otros seres vivientes (Ibíd., pág. 36). No obstante, para muchos tras el desastre de Lisboa, el impacto fue tal que toda la discusión sobre el mal quedó reducida a la del mal moral, por ser el único sobre el que el ser humano tenía poder (S. Neiman, 2002, pág. 268). A este respecto, el mal moral sería un problema exclusivo del ser humano, no tanto porque éste sea su única causa, sino porque si no existiera el ser humano no habría nadie capaz de percibir o sentir una acción u omisión concreta como malvada ni sujeto pasivo que pudiera sufrirla (se supone en esta línea de razonamiento que Dios la percibiría desde otro nivel de conciencia

acabaría por desvirtuar aunque no fuera esa su intención el protagonismo de la libertad humana (J. Muguerza, 2008 II, pág. 65).

como no malvada). Pero esta visión tal vez resulte demasiado reduccionista, por un lado, y antropocéntrica por otro, pues, como hemos visto, ¿quiere ello decir que por definición antes de que apareciese el ser humano en la tierra no puede hablarse de mal? ¿No sufriría ningún animal ni siquiera nuestro antecesor, el simio? Esta tesis manifiesta en el fondo un cierto desprecio para la capacidad de sentir dolor por parte de otros miembros del reino animal. Además, ¿y la enorme violencia que manifiesta la evolución del universo en general, y del sistema solar en particular (por ejemplo, no hay cuerpo estable en el sistema solar que no se vea sometido a constantes impactos de asteroides)? ¿Debe quedar fuera del juego bien-mal por pertenecer a lo natural e inevitable y porque ningún ser inteligente “*a priori*” sufra en sus carnes las consecuencias de tal violencia? En definitiva, el problema parece estribar en determinar si hablamos de mal en términos objetivos (atendiendo a sus efectos en general) o subjetivos (atendiendo a quien lo padece o lo causa).

III.2.3.2. Mal-exceso o mal-devastador (“mal molar”)

Junto al mal moral cabría destacar, un tanto sarcásticamente, el mal “molar” pues nada como un buen dolor de muelas para mostrarnos el exceso y la inutilidad del dolor humano. A menudo se cita la inscripción que figuraba en el frontispicio del Oráculo de Delfos —“conócete a ti mismo y conocerás a los dioses”—, pero resulta más infrecuente que se destaque la segunda inscripción —“nada en exceso”—, no menos importante. De hecho, en Grecia se castigaba a las personas afectadas de desmesura o *hubris*, exceso, desmesura e injuria (E. Roudinesco, 2009, pág. 17, nota 1). En inglés, por su parte, a diferencia del castellano, existen la diferencia terminológica para referirse al mal entre “*badness*” —mal en sentido moral— y “*evil*”, que añadiría este matiz de crueldad excesiva propia de lo demoníaco, de ahí que “*evil*” denomine también en inglés al demonio. Esta diferencia entre “*evil*” y “*badness*” lleva a John Kekes a definir el mal-evil como el compuesto por tres elementos: la malvada motivación de sus causantes, el daño no sólo serio sino a todas luces excesivo y gratuito que se produce (es decir más daño del que resultaría necesario para lograr el objetivo que la acción malvada persigue), y la carencia de una justificación moralmente aceptable para dicha acción. Para él estos tres elementos son necesarios para calificar a una acción como malvada y no simplemente moralmente reprochable.⁴⁴ En este sentido, el exceso se relaciona asimismo con la “protervia” o perversa obstinación y perseverancia en el mal (M. Fernández del Riesgo, 2007, pág. 149) y con la complejidad.⁴⁵

Frente a los que buscan coartadas mejor o peor intencionadas se alza el dolor de los desvalidos y en particular el de los niños, de los que no tienen capacidad de elegir y cuyo sufrimiento por tanto no puede ser el precio de ninguna libertad; no otra cosa nos recuerda F. Dostoievski por boca de Iván Karamázov (F. Dostoievski, 1969, pág. 350). En un pensamiento más actual, el mal es un exceso que cobra todo su sentido en una sociedad saturada como la nuestra, donde el excedente de cosas, de ideas, de libros, de productos, de imágenes supera a cualquier otra época histórica (J. Baudrillard, 1991, pág. 39). Hoy producimos y consumimos de todo en exceso y el mal no es una excepción. Este excedente de mal es destructivo y no cumple ningún propósito valioso antes al contrario, pues la reiteración excesiva de un mal lleva más a la depresión y desesperación que a la reflexión y el aprendizaje. El mal, en este sentido, se presenta como un exceso además de redundante,

⁴⁴ Su referencia al daño principalmente de naturaleza física no implica que menosprecie el daño emocional o psíquico, simplemente que estos últimos resultan más difíciles de medir (J. Kekes, 2005, págs. 1-3, 139 y sigs.)

⁴⁵ La complejidad no es necesariamente siempre sinónimo de modernidad o evolución, así las lenguas antiguas (sánscrito, latín, griego, árabe, hebreo) no eran en absoluto más sencillas en cuanto a su gramática, que las lenguas modernas, antes al contrario (E. Schrödinger, 1988, pág. 93). De hecho, el bien de alguna manera se identifica con lo sencillo, y la maldad con el exceso de complejidad que genera confusión, con lo que hubiera sido más simple haber creado un mundo que fuera sólo bueno que un mundo también malo.

innecesario, primero porque no parece resultar condición *sine qua non* de otros bienes mayores o de la eliminación de males iguales o mayores, pero además por su demasía “en cantidad y calidad”, inmerecida y absurda, que impide racionalizarlo “en clave ética, hermenéutica y ontológica” (E. Schillebeeckx, citado por M. Fernández del Riesgo, 2007, pág. 92). Frente a este exceso del mal el ser humano aparece como un “defecto” (M. Fernández del Riesgo, 2007, pág. 147). El malvado aquí cree que sólo existe él y sólo ante él responde, siendo los demás un mero objeto de juego sin valor (R. Raatzsch, 2009, págs. 11, 23,74).

Montaigne escribió un capítulo de sus célebres *Ensayos* titulado precisamente “De la crueldad” (2002, Libro II, Ensayo XI págs. 341-353) en el que la considera “el más extremo de todos los vicios” (Ibíd, pág. 348) y precisa a este respecto que “[N]o compadezco, antes bien envidio a los muertos, pero me apenan mucho los agonizantes” (Ibíd., pág. 34). Montaigne no se perdía en florituras ni disfraces y dice que no creería, si no lo hubiera visto con sus propios ojos que existieran “almas tan feroces que mataran por el placer de matar; que cortaran y desmembraran cuerpos ajenos; que aguzaran su espíritu para inventar tormentos inusitados y muertes nuevas; y todo ello sin enemistad ni provecho, y sólo para gozar del espectáculo de los gestos y movimientos de dolor y de los gemidos y voces lamentables de un hombre muriendo entre congojas” (Ibíd., pág. 350). Para Montaigne el punto extremo que la crueldad puede alcanzar era, citando a Séneca, que *Ut homo hominem, non iratus, non timens, tantum pectaturus, occidat* (“El hombre mate al hombre sin ira ni temor, por el solo placer de verlo expirar”, Ibíd., pág. 350, nota 95).⁴⁶

Levinas destaca asimismo el mal es un “exceso en su esencia misma (...) en un grado que se pasa de medida” y R. Bernstein afirma que el mal es un exceso se resiste a la comprensión total (ver R. Bernstein, 2004, págs. 242), 318. Por tanto cabe hablar de exceso no sólo en términos cuantitativos sino sobre todo cualitativos; es decir más que de cantidad se trata de intensidad o de calidad del mal cometido. Así, cabría discutir en términos intelectuales (aunque nos resulte difícil de aceptar a los occidentales) que el incesto sea en sí mismo algo estrictamente malo pues no siempre (como demostrara Freud) ni en toda cultura así ha sido considerado, pero cuando un padre encierra a su hija en un sótano durante veinticinco años, la viola repetidamente, tiene varios hijos con ella que a su vez conviven encerrados, nadie en su sano juicio puede defender que no haya en ese hecho algo oscuro y perverso esencial, mucho más cuando ese padre mantenía una vida “normal” con el resto de la gente, es decir cuando ni siquiera puede argumentarse que hubiera perdido la razón o que fuera presa de una locura momentánea.

Este carácter exagerado del sufrimiento causado nos permite hablar de mal en sentido objetivo, incluso con independencia de la intención que anima la acción, lo que permitiría abarcar al mal natural o mal cósmico. Y es que la crueldad puede derivar tanto de la intención o la voluntad psicológica del que provoca el mal (y entonces entramos en el ámbito de la perversión y la crueldad), como del resultado final sin mayores preámbulos (y entonces aceptamos que puede haber un mal objetivo por sus efectos excesivos).

III.2.4. Elementos para una posible definición

No existe, como hemos visto, una única definición del mal que resulte comúnmente aceptada. Todas las religiones, teorías e ideologías son tributarias de una o varias de las concepciones y contenidos que acabamos de describir. Cada uno puede también reconocer

⁴⁶ Del mismo modo, Wilhelm Dilthey señalaba que odiaba “cruelmente la crueldad” a la que calificaba como el peor de todos los vicios (citado por Julio Quesada, 2004, pág. 147).

o reconocerse en alguna de ellas, y sin embargo, probablemente todas, tomadas al menos en su sentido absoluto, resulten en su mayor parte erróneas o, al menos, aproximaciones parciales. Representan, en todo caso, el intento, a menudo desesperado, del ser humano por encontrar respuestas. Pero ¿qué nos impide reconocer que no sabemos por qué existe el mal? ¿Por qué no aceptamos que como problema complejo y persistente obedece probablemente a más de una razón y que esas razones se irán descubriendo en la medida en que el ser humano avance en el conocimiento de sí mismo y de la realidad que lo rodea? ¿Qué nos impide aceptar que el concepto de mal es evolutivo y que evoluciona de forma paralela a como lo hace el propio ser humano y su conocimiento/saber?

No obstante, el peligro de quedarse instalados en la dificultad de definir el mal y el bien, puede llevarnos a la rendición dando lugar a un nihilismo o un escepticismo radical, donde resultaría imposible dar valor a las cosas porque no existiría ningún marco de referencia posible frente al cual contrastarlo. La lógica consecuencia sería que todo vale lo mismo o nada vale nada, cuando en realidad: “no todo vale, ni todo vale lo mismo”. De hecho, en los últimos tiempos hay varios intentos de superar este peligro sin renunciar al espíritu crítico que caracteriza a un pensamiento libre, ni al reconocimiento de la evidente complejidad, pero sin que ello signifique renunciar a seguir buscando la verdad.⁴⁷

Por ello tampoco podemos quedar paralizados ante la propuesta de que existe una pluralidad de tipos de mal que nos impide encontrar su esencia común (R. Bernstein, 2004, pág. 317). Resulta necesario a este respecto aceptar el desafío de ofrecer una definición del mal que aclare nuestro análisis aun a sabiendas de la imposibilidad ontológica de ofrecer definiciones completas y acabadas. A lo que podemos aspirar, a estas alturas del estudio es a ofrecer algunos elementos que deben estar presentes en cualquier intento de definición y con ello sobre todo aclarar lo que el mal no es.

¿Cuáles son estos elementos?

a) En primer lugar cabe entender que el mal no una mera carencia o ausencia de bien, sino un “algo” (fuerza, energía, pensamiento...), un acaecer con presencia y contenido propios.

b) En segundo lugar, que basta para hablar del mal (en sentido objetivo) un exceso cuantitativo o cualitativo que se traduzca en sufrimiento potencialmente desmesurado (físico, psíquico o emocional) Es decir la presencia del sufrimiento, sobre todo cuando tiene un carácter exagerado, sirve para calificar a un acto de malvado, en sentido objetivo, independientemente de la intención del sujeto que potencialmente lo causa o cuando, al menos aparentemente, no haya agente causal al que poder achacar la responsabilidad personal del hecho devastador (naturaleza). Un exceso que en tanto tal se resiste a la comprensión total.

c) En tercer lugar, la intención cruel o perversa también basta por sí sola para hablar de mal (en sentido moral). Algo puede ser malo en sentido moral de acuerdo a la intención con que se ejecuta, aunque no cause daño a otros, y algo que causa daño puede no considerarse un acto malvado de naturaleza moral, pero sí en sentido objetivo, por ejemplo, si quien actúa no era consciente o dichos efectos dañinos no entraban dentro de sus objetivos. En definitiva, para hablar de mal bastará con que se dé uno de los dos elementos, pero en cada caso la maldad se predicará bien de los efectos, bien de la intención o bien de ambos, y por

⁴⁷ Ver, por ejemplo, la propuesta de Julio Quesada (2004, págs. 361-430) y su práctica del escepticismo específico y la razón histórico-narrativa.

tanto nuestra consideración y valoración de la gravedad del suceso también podrá variar en cada supuesto.

d) En cuarto lugar, el mal implica ignorancia, engaño o al menos confusión (mente confundida), elemento que viene a unir estrechamente la problemática del mal con la cuestión del saber.

En definitiva, el mal sería “algo” con presencia y contenidos propios caracterizado por: lo excesivo o extremo (que rompe el equilibrio o la armonía), lo falso o engañoso (que rompe la verdad, lo verdadero o el conocimiento cierto) y la intención cruel (o el “ensañamiento” que quita el carácter humano a quien la practica). Estos elementos nos sirven de preparación conceptual para interrogarnos seguidamente por las causas del mal.

III.3. CAUSAS Y RAZÓN DEL MAL

III.3.1. Una primera sistematización

Conviene comenzar señalando que los tipos de males que hemos visto más arriba pueden entenderse también en razón de la naturaleza del sujeto o agente eficiente que los provocan. Así, tradicionalmente se ha venido distinguiendo entre mal metafísico, mal natural y mal moral, según el origen de dicho mal estuviera en algo abstracto o sobrenatural, en la naturaleza o en el ser humano. En términos más generales, puede diferenciarse entre causas que atribuyen al individuo toda la responsabilidad del mal y causas externas al mismo. En el primer sentido, el mal es causado por el propio ser humano, individualmente o en grupo; sería el hobbesiano “el hombre es un lobo para el hombre” o el mal como una libre elección del individuo, como señalaron S. Agustín o el propio Kant. Las causas externas aparecen cuando el mal no puede despacharse como una acción volitiva pretendidamente libre del propio ser humano. La propia naturaleza, la mala suerte, el destino, todo ello y/o Dios se presentan como candidatos a ser causa de desgracias, catástrofes o actos maléficos. Así, encontraríamos el mal ocasionado por la naturaleza en general (fenómenos atmosféricos, terremotos, tsunamis, el mundo animal y su carácter salvaje o venenoso), o el que es consecuencia del mundo considerado en términos sociológicos o del tipo de sociedad en que vivimos a la que se describe como sujeto colectivo (el hambre, la miseria, las injusticias sociales o económicas, la violencia institucionalizada por el poder, lucha de clases, la agresividad del sistema económico, etc...). Dentro de este grupo, cabría incluir asimismo al mal personalizado en un agente que adquiere características divinas o por lo menos supraterrrenales. Este ente, fuerza, sujeto, puede recibir diversos nombres según culturas o creencias religiosas (maligno, satán, demiurgo, etc...), sobre el que volveremos en la parte II.

No obstante, tras la sociedad puede adivinarse la mano del ser humano que la conforma. También se ha tratado de echar la culpa a éste de la presencia del mal o de acontecimiento violentos producidos por la naturaleza (terremotos, inundaciones, sequías, tormentas, epidemias, etc...), la cual supuestamente reaccionaría mecánicamente ante el comportamiento poco respetuoso de aquél. En este caso, se olvida que, independientemente de que sea cierto que hoy la especie humana tiene más capacidad para influir negativamente en su entorno, la naturaleza y el Universo siempre se han comportado de forma violenta, incluso mucho antes de que apareciera el *homo sapiens* sobre la Tierra o cuando el poder de éste para atentar contra el medio era muy limitado. Baste para ello recordar la extinción constante de especies (algunas por cierto consecuencia de meteoritos lanzados con enorme violencia contra este planeta), pestes, el comportamiento del animal que devora a otro para sobrevivir, terremotos, glaciaciones o inundaciones catastróficas que

han quedado registradas en la memoria protohistórica. Por otra parte, hacer del ser humano y su comportamiento o ignorancia los responsables exclusivos del mal supondría considerar un paraíso aquellas zonas de la Tierra o del Universo que no estuvieran habitadas. Sin embargo, nada parece estar más lejos de la realidad pues ¿son realmente el desierto o el fondo del mar un remanso de paz y bienestar?, ¿no son también la creación de galaxias, estrellas y su extinción, choque de planetas o el comportamiento de un agujero negro, sucesos todos ellos de una enorme violencia?

Por último, habría otro tipo de mal para el que no cabe identificar un agente concreto detrás responsable, casi un cajón de sastre residual, donde podríamos encontrar desde la mala suerte que parece perseguir a algunos, el mal fario, hasta un azar caprichoso o una ley un tanto derrotista que consideraría todos los accidentes producidos la consecuencia de vivir en una “sociedad de riesgos”, la ley fría y estadística de accidentes. En realidad, también puede afirmarse que el mal varía en función del tipo de persona, del tiempo y del lugar, hasta el punto de que no existe una sola explicación que ofrezca una adecuada justificación de todas las posibles causas del mal (J. Kekes, 2005, págs. 4, 181 y sigs.).⁴⁸ Por tanto, más de que de causa del mal habría que hablar de conjunto posible de causas, cada una operando en distinto grado según determinadas circunstancias.

Hechas todas estas salvedades, por nuestra parte, dado que nos encontramos con un estudio de ciencias de la religión, y teniendo en cuenta el objeto de nuestra tesis, enfocaremos nuestra atención en este capítulo a dos de las principales potenciales causas: el ser humano y el o los dioses. Esta opción, además de simplificar nuestro estudio, resulta coherente con el enfoque judeo-cristiano en el que un solo Dios ha creado todas las cosas, siendo el ser humano el único “otro” ser dentro de la creación dotado de voluntad y libertad autónomas (pues la posible voluntad autónoma de otros seres celestiales, tipo ángeles, no ha quedado nunca del todo clara). De ello se seguiría que aquello de lo que no pueda imputarse su responsabilidad al ser humano sólo cabe atribuirla al propio Dios. En este sentido, desastres como el célebre seísmo de Lisboa de 1755, objeto de tantos comentarios, o los tsunamis más recientes en el pacífico, con escenas dantescas, podrían tener un origen divino pues la naturaleza no actuaría con libertad y conciencias propias, mientras que los campos de concentración, las guerras o el ataque terrorista del 11-S caerían en la cuenta del ser humano.

Seguidamente analizaremos las posibles responsabilidades humana y divina en más detalle.

III.3.2. El ser humano como responsable del mal

III.3.2.1. ¿Un (elevado) precio a pagar por su libertad?

S. Agustín ya expresó en “*Contra Julianum*” (Agustín de Hipona, 1978, cap. 41): “¿[B]uscas de dónde viene la voluntad malvada? Encontrarás al hombre”. Posteriormente, en términos parecidos J.J. Rousseau señaló, en su “*Profesión de fe del vicario saboyano*”: “[H]ombre, no busques más al autor del mal: eres tú mismo”; y en su obra “*El Emilio*” añadiría: “Todas las cosas son creadas buenas por Dios. Todas degeneran en las manos del hombre” (citado por J.M. Bermuda, 1984, pág. 74). Ahora bien, J.J. Rousseau sostenía que el niño nace bueno y

⁴⁸ Este autor opta por centrarse en causas internas, externas, activas y pasivas, pero de las que excluye cualquier intervención sobrenatural, por inapropiado para alcanzar una explicación práctica que no nos lleve al nivel de lo inexplicable. ¿Se trata de una opción metodológica prudente o de un mero escapismo? En cualquier su conclusión tiene interés pues determina cuatro niveles de causas (pág. 193): las internas-activas (propensiones al mal inherentes a la psicología humana), las internas-pasivas (fracasos en desarrollar un verdadero auto-conocimiento), las externas-activas (las condiciones sociales que favorecen la expresión de la propensión al mal), y las externas-pasivas (fracaso en el mantenimiento de límites fuertes y rigurosos).

es la sociedad la que lo corrompe cambiando de esta manera una larga tradición dominante desde la antigüedad, de que el niño era intrínsecamente malvado y egoísta y sólo a través de la autoridad y disciplina se podía hacer de él un adulto más o menos razonable (ver R. Bodei, 2008, pág. 153). También Thomas Hobbes ponía el peso del mal sobre el ser humano con su célebre “el hombre es un lobo para el hombre” pues, en contra de lo que pudiera pensarse, no basaba tal afirmación en los rescoldos de la procedencia animal del ser humano (su naturaleza instintiva) sino precisamente en su adquirida conciencia, que es de donde derivaría el darse cuenta de la diferencia (posible conflicto) de cada uno respecto a los demás y por tanto el peligro real del ser humano.⁴⁹ De forma algo contrapuesta, I. Kant sostuvo que “el estado de paz entre los hombres que viven juntos no es un estado de naturaleza (*status naturales*), que es más bien un estado de guerra, es decir, un estado en el que, si bien las hostilidades no se han declarado, sí existe una constante amenaza” (I. Kant, 1985, pág. 14).

En realidad, la mayor parte de estos enfoques adolecen de un pre-juicio cognitivo, bien un determinado concepto de dignidad/autonomía “natural” del ser humano, o bien de un Dios que necesariamente debe ser uno, bueno y omnipotente. Son escasos los estudios sobre el origen del mal que afronten la cuestión sin ideas ni creencias preconcebidas, tratando meramente de ver “qué pasa aquí”. Por ejemplo, S. Agustín buceó en el misterio de la libertad humana como una vía más de liberarse del pesado fardo del maniqueísmo, considerando que recurrir a un poder impersonal como causante del mal supone engañarse a sí mismo y escapar de la incuestionable responsabilidad del individuo.

En todo caso, el hacer al ser humano culpable del mal lleva inevitablemente a plantearnos la cuestión de su libertad pues sólo si puede ser considerado libre, y en el grado que pueda serlo, puede atribuírsele la responsabilidad de su presunta acción malvada. Como defensor de la libertad humana podemos traer a colación en primer lugar a I. Kant para quien aquélla se convierte en requisito para poder asumir un deber de acuerdo con la ley moral. Según Kant no cabe hablar de una voluntad malvada exterior al ser humano y, es más, la libertad de éste es el presupuesto de la existencia de la moral pues sin libertad no podría imputarse al individuo la responsabilidad de un acto y tampoco por tanto cabría calificar de moral ni al bien ni al mal (I. Kant. 1995, pág. 31). A pesar de ello, existe un mal radical que constituye una culpa original del ser humano y que precede a todo el bien que pueda hacer. En consecuencia, habría un principio malvado opuesto a un principio moral, conciencia moral o virtud. El hombre viejo, portador de la culpa y el mal, debe liberarse y constituir así el hombre nuevo (I. Kant, 1995, págs. 2, 76-80, 181-196). Para ello, si bien existe una “disposición” (*Gesinnung*) natural al bien y al mal, existen también una “propensión” (*Hang*) específica al mal del ser humano, la cual no puede estar en su propio origen pues entonces no sería consecuencia de su libertad sino que debe entenderse que irrumpe por el pecado que es consecuencia de una seducción pero también se convierte en fundamento del ser humano (I. Kant. 1995, págs. 51-53).

En Fichte el pensamiento de Kant se elabora aún más al concebirse la libertad no sólo como el fundamento mismo de la vida sino como el principio filosófico del conocimiento de la realidad del mundo. Fichte se pregunta: ¿qué queda de la dignidad del hombre sin libertad? Para él la libertad es el principio filosófico del conocimiento de la realidad del mundo por lo que resulta necesario que el mundo sea así y no de otra manera para poder ser libres. El mundo exterior se convierte no en fundamento de la libertad (que lo llevaría a un materialismo trascendental), pero sí en “*conditio sine qua non*”, una libertad finita que

⁴⁹ Esta tendencia a distinguirse del otro ya la había situado Platón, en sentido nada despectivo, sino como valentía y orgullo como *thymos*, en el corazón de todas las guerras (cf. R. Safranski, 2002, pág. 125).

cobra sentido enfrentándose a sus límites y al mundo porque sólo así el yo adquiere conciencia de su ser originario, real y moral (J.G. Fichte, 2005).

Paul Ricoeur, por su parte, ha propuesto recientemente para explicar el mal la tesis de la labilidad, es decir esa debilidad constitucional del ser humano que hace que el mal sea posible y que nace de la desproporción del individuo consigo mismo ya que es a la vez más grande y más pequeño que su propio yo y debe mediar de forma constante entre el ser y la nada (P. Ricoeur, 1969, págs. 16, 20, 29 y sigs., pág. 210-212). Esta tesis de la labilidad la complementa Ricoeur con la del “siervo albedrío”, es decir “un libre albedrío que se encadena a sí mismo y que se encuentra en adelante ya siempre encadenado” pues la libertad no puede disponer de sí misma (P. Ricoeur, 1969, págs. 435-446). Lo que no explica es quién, qué ni por qué estaría interesado en que el ser humano fuese débil y sometido a ese tipo de albedrío. Sostiene igualmente Paul Ricoeur que el ser humano es responsable de su estado de cautividad, pero esa responsabilidad no deriva de ser autor del mal sino que entraña la capacidad de responder de las consecuencias de un acto y forma parte como apéndice de su estado de culpabilidad (culpabilidad que deriva a su vez de estar manchado), de estar dispuesto a soportar el castigo y constituirse en sujeto de punición, como parte de una experiencia ético-jurídica. El mal se presenta de esta manera más que como una lacra inicial, como una tentación que nos permitiría ejercer la libre elección y un obstáculo que debemos transformar en trampolín (P. Ricoeur, 1969, págs. 366-407).

En todo caso, la consideración de la libertad del ser humano y hacer a éste responsable del mal se ha considerado en muchos casos como un avance y un planteamiento esencialmente “moderno”, pues pone en nuestras manos las riendas de nuestro destino. Recientemente R. Safranski ha sostenido que “no hace falta recurrir al diablo para entender al mal. El mal pertenece al drama de la libertad humana. Es el precio de la libertad” (R. Safranski, 2002, pág. 13). “[Q]ué significa libertad perfecta? Es una libertad que alcanza la vida lograda. Pero la cosa no se comporta así en el hombre. La libertad es en él una oportunidad, no una garantía de éxito. Su vida puede fracasar y fracasar por la libertad. El precio de la libertad humana es precisamente esa posibilidad de fracaso...” (R. Safranski, 2002, págs. 23). Sin embargo, lo moderno no es lo que resulta más o menos conveniente para tal o cual teoría sino lo que se aproxima más a lo que puede tenerse por cierto según las pruebas y argumentaciones necesarias. En realidad, no todos los autores piensan que esté tan clara la libertad del ser humano ni cuáles sean sus contenidos y límites.

III.3.2.2. La libertad del ser humano en cuestión

a) ¿De qué libertad hablamos?

Un pre-juicio cognitivo presente en este debate es que “o el ser humano es libre o simplemente no es digno de tal nombre”. Este chantaje intelectual que encontramos por ejemplo en Fichte y en S. Agustín constituye una imagen pre-concebida que contamina cualquier intento de descubrir la naturaleza del ser humano (F.J. Rubia, 2009); si el resultado es digno o no ya se verá después de haberlo estudiado pero no antes. Precisamente, si exploramos en qué consiste esa libertad vemos que sus contornos no están tan claros pues: ¿sabemos de qué libertad hablamos?, ¿es el mal un requisito para ser libre?, ¿el mal existe porque somos libres o somos libres porque existe el mal?

Aunque algunos filósofos pre-cristianos como los epicúreos especularon sobre la libre voluntad, ésta no llegó a convertirse en un problema de la filosofía occidental hasta la llegada del cristianismo, y sigue sin serlo en otras filosofías no occidentales donde el ser

humano no se le separa tan radicalmente del resto de los animales (J. Gray, 2008, pág. 252). De hecho, la libertad se ha convertido en uno de los presupuestos más firmes del cristianismo, planteándose a este respecto que es la opción de poder decir sí o no a Dios el fundamento más claro de esa libertad (K. Rahner, 2008).

Para Aristóteles resultaba claro que la responsabilidad moral surge de los actos voluntarios y no de los involuntarios, pero el problema estribaba y estriba en determinar cuáles son unos y otros, tarea a la que dedicó el Libro III de su *Ética Nicomáquea*, sin que esté tan claro a estas alturas que claramente sostuviera el libre arbitrio humano (1995, págs. 178-207, nota 60, pág. 193). Del mismo modo, aunque Kant reconoce que la raíz del mal moral hay que buscarla en el ejercicio de la libertad, también recuerda que en el fondo el origen del mal en toda su profundidad se nos escapa. Kant señalaba una libertad originaria y finita, pero también distinguía entre posibilidad de elegir inherente a todos los seres humanos y capacidad de elegir lo correcto de manera que incorporen la ley moral en sus máximas de acción (ver R. Bernstein, 2004, pág. 31); pero ese actuar lo correcto requiere al menos valor, saber y voluntad.⁵⁰ Para Spinoza (2006, págs. 40 y sigs.) el ser humano no es libre pues cada acontecimiento está inapelablemente determinado por los anteriores en una relación de causa-efecto, ni siquiera Dios sería libre en el sentido de que pudiera elegir entre diversas opciones, el libre albedrío es una superstición de la plebe; la única libertad a nuestra alcance es la liberación de los malos sentimientos por medio de la razón. Este camino de la conquista de la libertad no es fácil y requiere más trabajo del que la mayor parte está dispuesta a hacer, y así Spinoza al final de su *Ética* consideraba que la salvación del ser humano consistía precisamente en la conquista de la libertad por el conocimiento y el trabajo: “todas las cosas excelentes son tan difíciles como raras” (citado por E. Fromm, 1967, pág. 173). Para T. Hobbes la libertad existía pero sólo como ausencia de impedimentos externos que dificulten o imposibiliten el movimiento, y en este sentido tan libre es un ser humano como un animal pues se limita a describir una situación puramente mecánica (citado por L. Kołakowski, 2008, pág. 160). J.W. Goethe en su biografía *Poesía y Verdad* resaltaba como determinante conocerse a sí mismo y a su siglo pues “sólo con haber nacido diez años antes o después, se habría convertido en alguien muy distinto en lo que respecta a su propia formación y a su influencia en el exterior” (1999, pág. 21).

En realidad, la libertad que nos interesa no es la capacidad de elección entre cualesquiera dos alternativas posibles sino la capacidad específica de elegir entre lo mejor y lo peor. E. Fromm ha destacado que lo que implica esta decisión es diferente a otras posibles y viene influenciada por el carácter y requiere un particular esfuerzo para adquirir un conocimiento concreto (de lo que es lo mejor y lo peor, de los deseos inconcientes que me dominan, etc...) y una voluntad de obrar (E. Fromm, 1967, págs. 156, 157).⁵¹ Posteriormente, tanto Marx como Freud harían hincapié en el valor del conocimiento para que el ser humano “consiguiera” hacerse libre; para uno la clave liberadora estaba en el conocimiento de las fuerzas socioeconómicas y de los intereses de clase, y para el segundo en el conocimiento del inconsciente (en este sentido E. Fromm, 1967, págs. 148 y 149). Más recientemente, Tanabe Hajime, representante de la escuela de Kyoto, ha reconocido que la libertad no es un hecho dado, sino un ideal que forma parte del mundo de los valores y no del mundo del ser (J.W. Heisig, 2002, pág. 155).

⁵⁰ Incluso un filósofo tan partidario de la libertad humana como F. Savater reconoce, al menos implícitamente por el título de una conocida obra, que hace falta “valor para poder elegir” (F. Savater, 2003).

⁵¹ Enrich Fromm destacó igualmente que tras Leibniz y Spinoza se ha “dejado de reconocer que el problema de la libertad de elegir no puede ser resuelto si no se tiene en cuenta que nos determinan fuerzas inconcientes, aunque dejándonos la feliz convicción de que nuestra elección es libre” (E. Fromm, 1967, pág. 147).

Por tanto, ¿qué podemos incluir bajo la expresión “somos libres”? Se ha sostenido que la libertad del ser humano sólo puede predicarse en sentido metafísico pues nunca se es libre del todo frente a las leyes de la física y las fuerzas de la naturaleza. De acuerdo con Kant puede hablarse de dos mundos o niveles: el nouménico donde se da la libertad de la voluntad y el fenoménico donde operan las leyes causales de la naturaleza plenamente deterministas. Las personas sufren no por su decisión libre y consciente de hacerlo sino precisamente a pesar de esa pretendida libertad que resultaría como en el existencialismo francés más bien una condena. En sentido negativo si bien nada en el universo impediría en principio al ser humano intentar, decidir o actuar y asumir la responsabilidad por sus actos, ello no elimina la necesidad de reconocer los obstáculos de orden psicológico, social o político que se encuentra, así como el potencial carácter limitado de su abanico de opciones posibles, el cual suele venir impuesto desde fuera (B. Williams, 1993, págs. 152, 154). Y ¿qué hay del sufrimiento de los niños?, ¿puede predicarse que sufren porque son libres? Aquí de nuevo falla la teoría de la retribución o la búsqueda de la armonía total pues el sufrimiento de un niño es algo que nos repele demasiado y no puede predicarse en este caso de la víctima que ha pecado y que por lo tanto sufre, como ya señalara magistralmente el propio Dostoyevski, en boca de Iván Karamazov. Igualmente, a la pregunta de ¿por qué los animales deben sufrir?, tan sólo puede responderse admitiendo razones escondidas de Dios que nada tienen que ver con la libertad humana (J. Hick, 1975, pág. 353).

Por otra parte, frente al mal, el ser humano aparece considerado como víctima, pero no es libre el que sufre el mal –la víctima–, por lo que sólo tiene sentido hablar de una libertad de verdugos. En este sentido: ¿se puede ser libre para quitar la libertad a otras personas? Así ocurriría en la polis griega donde para que hubiera filósofos libres otros tenían que ser esclavos. De hecho, atribuir toda la responsabilidad del mal en exclusiva o de manera preponderante al ser humano puede resultar excesivo pues supone echar sobre los hombros de un ser limitado, que en muchos casos será además la víctima, aún más carga, mientras el verdugo, real o supuesto, se libera de las suyas pues echa en cara a su víctima el ser responsable de su desgracia (“agentes conspiradores” en el caso de los judíos, el *jes* que me provocas! del maltratador a su víctima).⁵²

Del mismo modo, las ventajas de reconocer sin más la libertad del ser humano no son siempre evidentes. Es cierto que se identifica libertad con dignidad humana, o dicho en otras palabras sin pensar al ser humano como un ser libre no puede concebirse que su existencia goce de una razonable dignidad, y ello aunque el resultado de esa libertad sea el de elegir el mal en vez del bien. Es decir, la dignidad se predica de los fundamentos y no

⁵² Desde las doctrinas orientales del karma moral se predica que el ser humano tiene una cierta capacidad (que debe desarrollar) para determinar su actuación en cada caso concreto, pero también que las circunstancias de su vida son pre-determinadas por sus actuaciones anteriores, ya sean de esta vida o de otras vidas pasadas. Esta explicación, aparentemente muy elaborada, y que para Max Weber resultaba ser la más completa solución al problema de la teodicea, parece en el fondo algo simplista pues lejos de resolver el problema, potencialmente viene a constituir y justificar un círculo vicioso e interminable de causa-efecto-causa-efecto. Es decir, toda causa no sólo produce un efecto sino que requiere a su vez de otro efecto para poder existir como causa. En otras palabras, del mismo modo que el mal sufrido es consecuencia de un mal anterior causado, dicho mal sufrido pasivamente requiere a su vez de un mal activo proveniente de otra persona que debe a su vez expiar su culpa/responsabilidad que contrae por esa acción. Pero es que además el renacimiento se convierte de esta manera en una nueva ocasión para el castigo, con lo que al miedo a morir se une el miedo a renacer según en qué persona/animal y situación. No es un pensamiento muy liberador que se diga pues la coartada kármica funciona como “causa/justificación” de la necesaria pervivencia del mal. De hecho, esta pretendida relación causa-efecto ha venido siendo puesta en cuestión desde el mundo de la filosofía, sobre todo a partir de que David Hume sostuviera que todo efecto es un suceso distinto de su causa y que como concepto *a priori* resulta enteramente arbitrario (D. Hume, 1977, capítulo II).

tanto de los resultados que pueden ser (y a menudo son) claramente indignos. Esta conclusión ha forzado a algunos autores y pensadores a afinar aún más sus planteamientos y considerar que no toda posible elección que haga o pueda hacer el ser humano formaría parte de la libertad, real o presunta, del ser humano sino sólo aquellas que encajaran con un esquema moral entendido como deseable, o en ámbitos más religiosos, con la voluntad de Dios. Así, para Karl Barth la libertad no sería una posibilidad ilimitada de elección de cualquier rumbo de acción pues en ese caso entraría en contradicción con la propia libertad de Dios y se acercaría peligrosamente a la “falsa libertad del pecado”. En consecuencia, la libertad humana es un producto de la libertad de Dios que es quien la define en su contenido y límites; hasta el punto de que si la voluntad del ser humano sale del estado de armonía con la voluntad de Dios ello se debería no tanto a un ejercicio de libertad sino más bien a su propia nulidad o impotencia (Karl Barth, 1978, pág. 119, 120, 123, 125). Del mismo modo, el propio Kant razonaba que la libertad no puede consistir en que el sujeto racional elija contra su razón, por más que esto sea frecuente (I. Kant, 1989, pág. 34), lo que no lo aleja demasiado del concepto de libertad como adecuación a la voluntad de Dios si por tal puede tomarse a la Razón con mayúsculas. Ésta es por cierto también la postura de gran parte de la mística y la religión profunda: sólo sería libre aquél que se abandona a la voluntad de “lo Absoluto”. ¿El problema? Que el individuo desaparece, receta cuando menos cuestionable por tanto para fundamentar el reconocimiento de su dignidad.

b) ¿De qué ser humano hablamos?

La libertad implica poder hacer aquello que se corresponde con los deseos y aspiraciones más íntimos de quien pretende considerarse libre ¿pero sabemos de dónde proceden estos deseos y aspiraciones? En otras palabras, ¿quién es ese ser humano que aspira a ser tenido por libre? En este apartado deberemos acudir también a la psicología aunque en nuestro análisis hablemos de un ser humano sano desde el punto de vista psicológico, es decir no afectado por trastornos de procesos psicológicos que expliquen y justifiquen una actuación perversa o malvada de su parte.

Michel Foucault anunció en su día que “el Hombre” concebido como sujeto era más un concepto histórico, y por tanto construido, que una evidencia intemporal capaz de fundar sobre ella una ética universal. En realidad, “[N]o sólo el mundo, también el hombre es un enigma; no conocemos sino una ínfima parte de la realidad” (R. Panikkar, 2005, pág. 236). En otras palabras, el problema es que se presume que el ser humano es libre sin saber muy bien qué es el ser humano, ni cómo funciona su mente o qué sea exactamente la conciencia, ¿cómo puede establecerse entonces sin más matices su culpabilidad o hablar de su libertad? A estas alturas sigue sin estar clara, incluso desde el punto de vista científico y psicológico, cuál es la relación exacta que existe entre mente y cerebro físico, estado pendiente de encontrar (a imagen de lo que ocurre en el campo de la física entre lo cuántico y la teoría de la relatividad) una deseada teoría unificada de ambos aspectos (Edward F. Kelly *et alt.* 2007) y si no sabemos muy bien cómo se fabrican nuestras ideas, ¿cómo podemos estar seguros de que son nuestras? ¿No se trata una vez más de una verdad deseada o conveniente para mantener un sistema o un ideal que el fruto objetivo de una reflexión sistemática? Seamos honestos, ¿qué sabemos de ese ser misterioso al que denominamos “humano”?

El ser humano es un “animal dotado de logos”, según Aristóteles, que los sabios medievales simplificaron llamándolo “animal racional”. Sin embargo el mal no proviene sólo (ni principalmente) de nuestra condición animal pues la maldad del ser humano supera con mucho a la de los animales (por ejemplo, no se da un supuesto de violación de la libertad sexual en el mundo animal ni torturas por placer). Se considera que con el *Homo*

habilis hace unos tres millones de años que aparece la humanidad sobre la tierra. Sin embargo, no hace más de 80.000 años que surgió el *Homo sapiens sapiens*, el subgénero o subespecie del homínido *Homo* al que pertenece la humanidad actual. A menudo se sostiene que el ser humano comienza a ser tal cuando posee un lenguaje articulado y un cerebro suficientemente complejo para desarrollar funciones cognitivas elevadas, tales como la auto-conciencia. Pero ¿cuándo tiene lugar ese suceso? ¿Sucedio al mismo tiempo y de la misma forma en todo el planeta? ¿Y cuándo el ser humano fue capaz de elaborar un sistema moral (es decir cuándo comió del árbol del conocimiento del bien y el mal? ¿Por qué pensamos y sentimos lo que pensamos y sentimos y no otra cosa? ¿Es el mismo ser humano el que sueña que el que está despierto? ¿Somos libres mientras soñamos? Pues el soñador se sorprende y asusta del argumento del ensueño como si le fuera totalmente ajeno. Si eso es así para el mundo onírico ¿cómo podemos estar seguros que no sucede parecida cosa con la realidad de la vigilia? Aunque hay tantas teorías de sueños como escuelas de psicología, parece claro que nuestro subconsciente tiene memoria propia (hay cosas que recordamos sólo cuando soñamos) y ser capaz de contar historias donde aparecemos al mismo tiempo como narrador y actor independiente de la narración. Por otra parte, ¿no es el ser humano el resultado de su memoria, de su carácter y de su habilidad para interpretar la realidad? Pero ¿realmente controlamos nuestra memoria? ¿Son los recuerdos que tenemos los que queremos tener? ¡Cuántas veces no nos acordamos de lo que queremos y vienen a nuestros recuerdos sucesos que detestamos! Por tanto ¿cómo sabemos que nuestros actos que se basan en la memoria son los que queremos adoptar? (F.J. Rubia, 2009, pág. 14) Por último, ¿qué determina el carácter? ¿Qué parte del inconsciente influencia nuestra personalidad consciente? ¿es nuestra personalidad o carácter “el más irremisible y azaroso de los accidentes” (F. Savater, 2003, pág. 40; si bien para él esta característica niega la libertad del individuo). En definitiva, ¿cómo sin saber responder con claridad a estas preguntas alguien se atreve a hablar de un ser humano libre?

Desde el descubrimiento de lo inconsciente, primero a nivel filosófico por C.G. Carus y E. von Hartmann, y luego a nivel psicológico-científico por S. Freud, como conjunto de contenidos reprimidos u olvidados, ya no puede concebirse al ser humano como antes. S. Freud destacó que el descubrimiento de que la vida instintiva de la sexualidad no puede ser completamente domada y de que los procesos anímicos son en sí inconscientes y por tanto sólo de manera incompleta y poco fidedigna accesibles al yo, equivale a afirmar que el yo no es dueño y señor en su propia casa, lo que representa el tercer gran agravio inferido a nuestro amor propio tras los ocasionados por Copérnico y Darwin (S. Freud, “Una dificultad del psicoanálisis” en 1988, págs. 2432-2436). De hecho, el propio S. Freud reconoció en varias ocasiones que existían determinados rasgos de carácter del paciente que incluso le eran desconocidos al propio sujeto o que sólo se presentaban en determinadas circunstancias concretas por lo que su tratamiento para el médico-psicoanalista resultaban especialmente difíciles (S. Freud, “Varios tipos de carácter descubiertos en la labor analítica” en 1988, págs. 2413-2428, especialmente pág. 2413). Incluso hay quien ha definido al ser humano en torno a la característica de ser capaz de reconocerse a sí mismo como víctima (A. Badiou, 1993, pág. 12).

Posteriormente, C.G. Jung completaría esa definición, concibiendo el inconsciente no sólo como sujeto agente individual (formado por los complejos sentimentalmente acentuados) sino también colectivo (formado por los arquetipos) (C.G. Jung, 2002, págs. 3 y sigs.). Decía a este respecto C.G. Jung: “[U]na persona es un proceso psíquico que no domina, o sólo parcialmente. Por eso no puede dar un juicio final de sí misma ni de su vida. Para ello tendría que saber todo lo que la concierne, pero a lo que más que llega es a figurarse que lo sabe. En el fondo, uno nunca sabe cómo ha ocurrido nada” (C.G. Jung, 1991, pág. 17).

Incluso un monje trapense como Thomas Merton reconocía que aunque imaginamos que tomamos las decisiones que deseamos, en realidad, nuestros actos de libre albedrío son dictados en gran parte por compulsiones psicológicas que provienen de nuestras ideas desordenadas, de nuestro falso yo (T. Merton, 2006, pág. 118). Llegados a este punto cabría preguntarse: ¿los seres humanos no actúan la mayor parte del tiempo como autómatas? Y es que, “[N]o tenemos los pensamientos que queremos, deseamos o pretendemos, tenemos los pensamientos que podemos permitirnos, que nuestra mente puede permitirse, porque no nos causan un dolor excesivo o porque no ponen patas arriba nuestros modelos cognitivos y nuestras creencias más profundas. Al ser humano le cuesta cambiar, prefiere seguir por la senda conocida que arriesgarse a la aventura de conocer realmente lo que piensa el otro, aquél que puede poner en cuestión sus propios planteamientos” (A. Gil Ibáñez & J.L Cardero, 2006, pág. 180). El pensamiento oriental ha tenido muy claras estas limitaciones para una verdadera libertad humana desde hace mucho tiempo pues a través de la meditación detectaron los obstáculos que para la vida ascética y contemplativa surgían del inconsciente, de los *samskāra* y de los *vāsāna*, es decir residuos, impregnaciones y latencias, que a través del “yoga” han tratado milenariamente de abolirlos o trascenderlos (M. Eliade, 1980 II, págs. 61, 63).

Estas dudas sobre la capacidad de la mente humana para actuar libremente vendrían confirmadas por algunas investigaciones científicas recientes. Así, un número creciente de científicos han cuestionado la intuición generalizada de que la conciencia de cada ser humano es la causa de los actos llamados voluntarios pues, de hecho, en un número importante de actos lo contrario parece ser el caso (ver F.J. Rubia, 2009, págs. 59 y sigs., R. Penrose, 1994, pág. 385, 384, S. Gallagher, 2006). En este sentido, las investigaciones llevadas a cabo por H.H. Kornhuber y Benjamin Libet han demostrado que la acción consciente es demasiado lenta para las decisiones que debemos tomar en la vida diaria, gobernada en su mayor parte por el inconsciente, donde se pre-programan nuestras respuestas algunos milisegundos antes. En ocasiones, pero no siempre, se daría como mucho una especie de “último segundo” donde la voluntad consciente podría “parar” la decisión adoptada por nuestro inconsciente, pero siempre que este posible veto no vaya precedido a su vez de una decisión inconsciente. En resumen, algunos descubrimientos de la neurociencia llevarían a tomar al libre albedrío como una mera ilusión, si bien la experiencia o sensación de sí mismo y la conciencia de que el sujeto habría podido tomar otra decisión, bastaría para al menos ponerlo en duda (A. Kreiner, 2007, pág. 493). Conviene aclarar en todo caso que la mayoría de esos estudios no abarcan actos muy complejos, lo que dejaría abierta la posibilidad de hablar de una determinación consciente para estos últimos. En definitiva, a partir de lo poco que conocemos del cerebro humano parece apresurado concluir que el libre albedrío resulta una experiencia sólida abierta a todos.⁵³

c) *¿Somos todos iguales en esencia o en potencia?: esfuerzo, voluntad, valor y conocimiento*

¿Pensamos todos al mismo tiempo y de la misma forma?⁵⁴ El pre-juicio ideológico dominante aquí es que todo ser humano es igualmente libre y racional en esencia, es decir que todos somos “por concepción” el mismo ser humano, uniendo a dicho presupuesto

⁵³ En todo caso, debería diferenciarse a estos aspectos entre procesos psicológicos activos o pasivos según empujen al sujeto a actuar de forma malvada o resulten en carencias que tiene el propio individuo (J. Kekes, 2005, pág. 135, 136.)

⁵⁴ Queda por ver cuándo puede considerarse que el ser humano es uno solo ¿Eran ya el hombre de Cromagnon y el de Neardhental el mismo “hombre”? ¿Lo era el *Homo habilis*? ¿Y nuestros antepasados los simios? (ver, P. Laín Entralgo, 1999, págs. 136 y sigs.).

una conclusión que se estima deseable: una dignidad humana “por naturaleza o concepción”. En otras palabras, se hace depender del presupuesto de la libertad humana el que pueda reconocerse cierta dignidad a todo ser humano. Si se acepta algún tipo de desigualdad ésta es debida a causas externas (discriminación, la sociedad, recursos económicos), accesorias (enfermedades, minusvalías) o puramente casuales (como las que derivan de haber nacido en un territorio y no otro, o hablar una lengua y no otra) que en modo alguna afectarían a la esencia de lo que cabe entender por un ser humano. Este planteamiento, sin embargo, que concentra la lucha contra cualquier discriminación en convertir en irrelevantes características de grupo, como ejemplo la raza y sexo, ha encubierto un debate más profundo sobre las desigualdades que forman parte “consustancial” dentro y fuera de cada colectivo humano con independencia de los elementos externos que lo puedan caracterizar. Es decir nuestro rechazo a etiquetar a un individuo por el grupo a que pertenece esconde el análisis de las diferencias que subsisten entre individuos tanto dentro como fuera de ese grupo. En este sentido, podemos preguntarnos junto a R. Safranski, “¿nace el hombre dotado de dignidad tal como nace dotado de miembros corporales?”. Es evidente que no. La ‘dignidad’ es reconocida, pero ¿qué instancia la reconoce? Hoy decimos que esa instancia es la sociedad” (R. Safranski, 2002, pág. 245). Y es que el ser humano, con independencia de su sexo, raza o nivel económico, etc..., no nace necesariamente libre, otra cosa es que pueda llegar a ser libre.

Pero ¿todos los seres humanos desarrollan las mismas funciones cognitivas del mismo modo? Resulta necesario precisar que si no sabemos muy bien qué es el ser humano tampoco podemos estar muy seguros de que la libertad sea igual en todos los sujetos y no sólo porque tampoco lo sean las circunstancias y condiciones que sirven de base a su actuación. Por ello conviene plantearse antes de llegar a ninguna conclusión apresurada algunas preguntas claves:

En primer lugar, ¿es el ser humano un sujeto único? Si bien tanto la religión como la ciencia (no es el único asunto en el que coinciden, ver capítulo IV) siguen defendiendo un origen único e igual para toda la humanidad, ese presupuesto debe compatibilizarse con la enorme diversidad de capacidades, caracteres, y hasta de grupos sanguíneos, pero también con el hecho de que la evolución de ese ser de pretendido (¿y deseable?) origen único ha experimentado desarrollos diversos tanto en velocidad, cantidad como calidad. Es cierto que para la ciencia el ser humano está formado por partículas, isótopos o moléculas que resultan idénticas en todos los individuos (otra cosa sería la genética); ello nos llevaría a poder ser deterministas y predecir con acierto que si una persona se comporta de una determinada manera otra hará lo mismo en semejantes circunstancias, pero la realidad social, global o macroscópica del individuo sólo nos permite en realidad formular meras tendencias estadísticas.⁵⁵ En este sentido, desde el campo de la psicología del lenguaje, Steven Pinker ha defendido que el ser humano es un organismo biológico y que como tal nace “programado” en muchos aspectos de su carácter y capacidades, lo que hace que algunas personas puedan estar mejor dotadas y otras hayan podido nacer con ciertos rasgos innobles, como una predisposición especial a la violencia (S. Pinker, 2007). Hoy en día no

⁵⁵ Un contra-ejemplo es el caso del origen de una organización burocrática semejante a lo que hoy conocemos como “Estado” que surgió en distintas regiones, en distintas fechas, a veces con miles de años de distancia: hacia 3.700 a.C. en Mesopotamia, hacia 300 a.C. en Mesoamérica, hace más de 2.000 años en los Andes, China y sureste de Asia y hace poco más de 1.000 en África occidental. (J. Diamond, 2004, pág. 319). Si bien esas diferencias pueden encontrar más de una justificación que las explique y calme nuestras dudas y falsa conciencia, lo cierto es que a pesar de su pretendido y deseable origen único, el ser humano presenta todavía hoy, incluso en pleno proceso de globalización, grandes diferencias no sólo entre distintos colectivos sino dentro de cada grupo y de persona a persona, por lo que toda teoría generalizadora, incluso cuando nos referimos a la libertad debe tomarse (pese a que pueda resultar molesto) con ciertas reservas.

se puede sostener seriamente que nacemos como hojas de papel en blanco, por el contrario ya el bagaje genético de partida nos hace muy diferentes en cuanto a capacidades y carácter (en este sentido, por ejemplo, L. Kołakowski, 2008, pág. 156)

En segundo lugar, ¿está la libertad a disposición de todos o sólo de aquellos capaces de merecérsela? Si la libertad está unida al valor y al esfuerzo, habría que responder igualmente a la pregunta si ese valor es igual en todos. En este mismo sentido, ¿hay libertad sin voluntad?, ¿hay libertad con miedo? No parece que pueda darse libertad sin valentía, y de hecho para J.A. Marina puede considerarse a la valentía como “la libertad en acción” (J.A. Marina, 2006, págs. 218-222). Pero ¿acaso todos los seres humanos son y pueden ser valientes? Ciertamente deben aspirar a ello pues “un hombre con miedo, medio vive”, es decir no vive del todo.

En tercer lugar, ¿hay libertad sin saber?, ¿o con ignorancia?, y ¿se da el saber y la voluntad por igual entre los seres humanos? Indudablemente, un elemento que forma parte de la libertad es el saber pues tal vez sin mal no quepa hablar de libertad (aunque sí es posible hablar de mal sin libertad), pero tampoco sin conocimiento. En este sentido: ¿hay libertad cuando media el engaño?, ¿no es el ignorante un ser sometido a un constante estado de engaño? Desde este punto de vista, puesto que el ser humano tiene un conocimiento limitado, su libertad forzosamente también debe serlo. Ahora bien, de este argumento se sigue que sólo sería totalmente libre el acto “conducido” por un conocimiento también “total”, y dado que dicho conocimiento sólo está al alcance de “lo Absoluto”, sólo podría ser considerada libre la acción que se correspondiera con la voluntad de “Aquél que todo lo sabe”. En todo caso, la libertad requeriría contar con un grado mínimo de conocimiento sano, pues ¿quién es responsable del mal del loco?, ¿quién es responsable del mal que ejecuta una persona que ha perdido el juicio? No ciertamente él/ella ni su libertad, de la que carece, así que ¿a quién atribuir la responsabilidad/justificación del mal del loco? En el caso del psicópata que no puede/sabe diferenciar entre el bien y el mal, que no tiene por tanto libertad ¿ello le convierte en inocente? ¿Sería por tanto un modelo a seguir?

En cuarto término, ¿cuál es la libertad del débil frente al fuerte, del sensible frente al agresivo, del asesinado frente al asesino? ¿Son iguales en libertad? Cuando se habla, por ejemplo en Fichte, del ser humano como un ser social que sólo cobra sentido en relación con los otros, se olvida matizar si esa afirmación es igualmente cierta en los de carácter introvertido o extrovertido, en el que opta “libremente” por la ermita o la cartuja y en el que se dedica también “libremente” a profesiones de fuerte interacción social. Esta duda bastaría para justificar una relación más estrecha entre filosofía y psicología. P. Ricoeur nos habla en este sentido del carácter humano como una totalidad de los aspectos que caracterizan la finitud y la dificultad que se tiene en su maleabilidad o disposición al cambio pues “no existe ningún movimiento que me permita cambiar el origen cero de mi campo total de motivación”, de manera que se convierte en el origen no elegido de mis decisiones, y citando a Bergson exclama: “cada uno tenemos nuestra manera de amar y odiar, y ese amor, ese odio, refleja la personalidad íntegra de cada uno” (P. Ricoeur, 1969, págs. 94 y sigs, pág. 107 y 110). Es decir, al final todo puede ser una cuestión de talentos (Dilthey) o de caracteres (aunque sea los de anal, fálico y oral que distinguía Freud).⁵⁶ En este último caso, el problema estribaría en saber si el ser humano es libre para elegir una personalidad o carácter que está al mismo tiempo contribuyendo de manera directa a limitar su ámbito de actuación potencialmente libre (Alberto G. Ibáñez y J.L Cardero López, 2003 II,

⁵⁶ A. MacIntyre (1987, pág. 59) define por su parte al carácter del ser humano como “el conjunto de las disposiciones que sistemáticamente le llevan a actuar de un modo antes que de otro, a llevar una determinada clase de vida”.

especialmente págs. 41-48).⁵⁷ Esta postura, sin embargo, puede llevar a conclusiones potencialmente incómodas o incluso peligrosas para el pensamiento dominante, lo que ha motivado que J. Habermas y H. Arendt mostraran su reticencia a relacionar el mal moral con el carácter. En cualquier caso, dicha postura no es novedosa pues ya Nietzsche reconocía que sólo los seres humanos dotados de voluntad y de un carácter especial podrían ser realmente libres y alguna interpretación de la obra kantiana llevaría a la misma conclusión. En efecto, aunque el principio de la responsabilidad del ser humano y su libertad sigan siendo uno de los pilares de la filosofía kantiana, igualmente acepta que el libre arbitrio requiere de un acto de voluntad, el cual no puede predicarse del mismo modo en todos los hombres (R. J. Bernstein, en M. P. Lara (dir.) 2003, págs. 97-155). Por otra parte, si el sufrimiento puede entenderse ciertamente como parte del mal, al mismo tiempo la capacidad de sufrir puede también ser un elemento constitutivo de la libertad y hasta de la inteligencia, pues esta capacidad no es igual en todos los individuos e incluso, como muestra A. Schopenhauer (2003, vol. 2, pág. 128), a medida que uno desciende en la escala evolutiva uno observa menor capacidad de experimentar sufrimiento (por ejemplo en las plantas), pero menor libertad e inteligencia.⁵⁸

En una línea de pensamiento post-kantiana se sostiene asimismo que no puede predicarse la libertad de un individuo si una parte significativa de sus creencias o valores le pertenecen no en virtud de una reflexión y juicio personal sino en función del proceso psicológico o social al que ha sido expuesto, en el que ha sido formado de forma contingente, casi como un lavado de cerebro (B. Williams, 1993, pág. 158). Una persona realmente libre debe estar dispuesta a poner en cuestión su sistema de referencia en especial cuando coincide de forma un tanto sospechosa con los marcos cognitivos dominantes que sirven de paradigmas sociales, pues en caso contrario nunca podrá saber si los planteamientos en que apoya su vida han sido libremente aceptados o simplemente recibidos acríticamente dentro de un proceso de adoctrinamiento social (ver en este sentido, Alberto Gil Ibáñez y J. L. Cardero López, 2004).

En resumen, ¿realmente podemos afirmar que todo ser humano es “igualmente” y de la misma manera libre que otro? ¿Fueron los llamados “grandes hombres” que cambiaron la

⁵⁷ Philip Zimbardo, profesor emérito de psicología de la universidad de Stanford, dirigió a principios de los años setenta un experimento conocido como la “prisión de Stanford” donde estudiantes y voluntarios representaron durante algunos días los papeles de prisionero y carceleros con transformaciones de carácter impresionantes producidas en la mayoría de los casos. De esta experiencia se sacó un patrón de cambio de comportamiento que comienza por la deshumanización (utilizando por ejemplo términos que impliquen su pérdida de condición humana o que los otros no tienen los mismos sentimientos, pensamientos, valores y metas que nosotros) del antes amigo-amable vecino y ahora tenido por adversario, lo que comprobó se dio igualmente tanto en el nazismo como en varias guerras civiles (la exYugoslavia y Ruanda la de tutsis y hutus, en todos estos casos con violaciones masivas) e incluso en la prisión de Abu Ghraib durante la ocupación norteamericana de Irak. Su conclusión fue que personas normales y tomadas por buenos ciudadanos pueden transformarse rápidamente en verdaderos demonios cuando se dan determinadas circunstancias situacionales y actúa bajo sistemas concretos (si bien tal influencia no llega a excusar a la persona ni la exime de la responsabilidad por la comisión de actos inmorales, ilegales o malvados). En otras palabras, que “el poder sutil pero penetrante de una multitud de variables situacionales puede imponerse a la voluntad de resistirse a esa influencia” (P. Zimbardo, 2008, pág. 19). Es decir, nuestra obsesión por encontrar culpables y responsables concretos de todos los males no debe hacernos olvidar que las condiciones y los factores externos pueden estar jugando un papel muy relevante en el acaecimiento de ciertos sucesos tenidos por reprobables. Ahora bien, también demuestra el estudio de Zimbardo que no todas las personas reaccionan de la misma manera, que siempre hay una minoría, a los que no duda de calificar como héroes y heroínas, que consiguen resistirse a la influencia del ambiente (P. Zimbardo, 2008, pág. 567).

⁵⁸ No obstante, tal vez parezca excesivo inferir de ello, como hace Schopenhauer, que a mayor inteligencia debe aumentar asimismo la capacidad de sufrimiento. La voluntad de Schopenhauer se asemeja en ocasiones al mal y en otras a la aspiración elemental de mantenerse en la vida a cualquier precio.

historia iguales que el resto?⁵⁹ En otras palabras, la igualdad puede ser un objetivo valioso a perseguir pero dista mucho de representar el punto de partida real del colectivo de seres humanos. No nos referimos a las diferencias que forman parte de una orquesta armónica de instrumentos diferentes capaces de interpretar una gran sinfonía, tampoco (o no sólo) a las diferencias “externas” socio-económicas que dificultan nuestro actuar, sino a variedades inherentes a cada individuo que lo sitúan en una situación diversa para ser libre o parecerlo. Incluso aceptando como punto de partida una libertad potencial parece claro que no todos los seres humanos son ni pueden ser igualmente libres. Unas veces ello será debido a las circunstancias externas que les rodean (pobreza, ausencia de libertades políticas, situación de la mujer en determinados regímenes político-religiosos, etc...), pero en otras será por sus características personales, por su capacidad intelectual o simplemente por su propio carácter. Cuanto antes reconozcamos este hecho antes podremos enfrentarnos a él pues ¡flaco favor le haríamos a la libertad al darla por supuesta!

En conclusión, el objetivo común tanto a la teología como a la filosofía más racionalista ha sido otorgar al ser humano una dignidad de partida, bien obtenida por linaje —nada más y nada menos que ser hijos de Dios— o por bagaje evolutivo —donde llega a reemplazar a Dios convirtiéndose así en el único ser “inteligente” del universo. Contra ese modelo cabe sostener que la dignidad el ser humano debe ganársela con su esfuerzo y coraje para enfrentarse al mal y sus propias limitaciones, esta vez sí, incluidas en su paquete de llegada a este mundo. Asimismo cabe concluir que el ser humano no nace libre sino condicionado por elementos biológicos y genéticos (instintos, glándulas y hormonas), psicológicos y caracteriológicos, y culturales y sociales (educación y ambiente familiar y grupal). Menos las leyes de la naturaleza, el resto de condiciones son susceptibles de ser “manejadas” con esfuerzo, voluntad y conocimiento (y algo de suerte). Por tanto el ser humano es el único animal que nace con la posibilidad de llegar a ser libre. De nuevo, mal y saber quedan relacionados.

III.3.2.3. En conclusión: la libertad como aspiración

No se trata de huir como el eterno adolescente de nuestra responsabilidad sobre el mal sino de situar esa responsabilidad en sus justos términos pues parece haber cierto exceso (mal) en proclamar una libertad humana sin matices.

¿Entonces de qué libertad dispone el ser humano? Podemos concluir después de lo visto que la libertad no es un punto de partida para el ser humano sino una legítima y necesaria aspiración que logrará o no alcanzar no tanto gracias a la existencia del mal (que tanto puede favorecer como perjudicar ese proceso) como a través del esfuerzo personal de desarrollar su propia voluntad, valor, mérito y conocimiento. En otras palabras, la libertad ¡hay que merecérsela! Cabría hablar de una línea intermedia entre pre-destinación y libre albedrío total. En este sentido, el ser humano dispondría de un cierto margen de maniobra, que varía de persona a persona, para jugar las cartas que el destino/la vida nos reparte, algo que en el mundo de la literatura ya observaran, en términos similares, Ernest Hemingway y Edgar Allan Poe. Más que de libertad habría que hablar por tanto de una cierta capacidad que dispone todo ser humano que en la práctica varía en función de su grado de saber/conocimiento, de su carácter, de su contexto, y de su voluntad.

⁵⁹ Por “grandes” no queremos decir necesariamente y siempre “buenos” sino aquéllos que lograron imponer su voluntad a sí mismos e influir en el resto, para bien o para mal: Augusto, Alejandro Magno, Buda, Lenin, Hitler, Lucero, Cristo, Mahoma o Guillermo el Conquistador (cf. J. Diamond, 2004, pág. 408).

Por otra parte, no hay libertad sin voluntad y carácter sin conocimiento, y como la voluntad y el conocimiento del ser humano son por esencia limitados, su libertad en consecuencia también lo es y por ende su potencial responsabilidad de un mal manifiesto. Señalaba en este sentido E. Morin que el ser humano “es una mezcla de autonomía, de libertad, de heteronomía e incluso de posesión por fuerzas ocultas que no son simplemente las del inconsciente descubiertas por el psicoanalista” (E. Morin, 1995, pág. 99). De lo que siempre es responsable es de, en función de sus capacidades y circunstancias de partida (es decir de su variado margen de maniobra y grado de libertad), orientar, en una primera fase, su actuación hacia el bien (aceptando que cada uno otorgue distintos significados a esa palabra), y en un segundo, pasar a la ofensiva contra el mal. Es en esa lucha donde el ser humano puede encontrar una recobrada dignidad y paralelamente llegar a ser libre ¡baste por ahora!

En definitiva para que podamos hablar de libertad no resulta imprescindible que exista en concreto el mal sino un mínimo número de opciones, que pueden incluir o no al mal (es decir podrían ser todas más o menos buenas según para qué). Lo que sí resulta imprescindible sin embargo es disponer de un mínimo grado de conocimiento que permita al que elige poder saber qué es lo que más le conviene. Sin este conocimiento la posibilidad de elegir se convierte en una opción a ciegas, casi tal alejada de la verdadera libertad como carecer de opciones. En efecto, si no sé lo que más me conviene ¿cómo puedo saber que elijo lo mejor o lo peor? Por otra parte, nuestra concepción de la libertad como aspiración más que como realidad de partida no lleva a defender una suerte de inimputabilidad ya que al final, como sostenía Freud, el ser humano “debe” no puede rehuir la responsabilidad de sus actos, aunque provengan del subconsciente-inconsciente. También Kant propone que aunque la propensión al mal sea innata o congénita y en realidad resulte inextricable el saber por qué una persona elige una u otra cosa, ello no excluye que seamos tenidos por responsables de nuestras acciones (ver R. Bernstein, 2004, pág. 55). A estos efectos cabría distinguir entre acto voluntario (nadie nos obliga hacerlo) y libre (que implica un grado de desarrollo y de saber); el primero resulta susceptible de imputación al menos a efectos de derecho penal aunque no se trate de un acto libre en sentido estricto.

III.3.3. El mal como posible acción u omisión de Dios

III.3.3.1. La justificación de Dios: ¿un reto insalvable para la teodicea?

a) Cómo combinar Dios y mal

El término “teodicea” fue introducido por G.W. Leibniz en su famoso libro “*Essais de Théodicée: Sur la Bonté de Dieu, la Liberté de l’Homme et l’Origine du Mal*”, publicado por primera vez en francés en Ámsterdam en 1710. Leibniz sin embargo no definía el término ni lo volvía a utilizar a lo largo del libro. En cualquier caso, a él se atribuye la invención de la palabra “teodicea” para describir la defensa moderna de la existencia y bondad Dios en categorías tomadas del discurso racional-jurídico, mientras que en la antigüedad la idea de Dios o de los dioses nunca era puesta en cuestión, por lo que bastaba dedicarse a lidiar con ese mal. Kant por su parte definía la teodicea como “la defensa de la más alta sabiduría del Creador, en contra de los reproches que le dirige la razón por aquello que es inapropiado en el mundo” (I. Kant, 1992, pág. 22). Ello no obstante, el término “teodicea” admite acepciones más amplias susceptibles de ser aplicadas más allá del ámbito del monoteísmo religioso. Así, por ejemplo, Max Weber llegó a definir la teodicea como cualquier intento de hacer inteligible el sufrimiento y el mal. Y más recientemente, James Crenshaw ha definido la teodicea como “el intento de defender la justicia divina cara a fenómenos aberrantes que parecen indicar la indiferencia o la hostilidad de la deidad frente a gente virtuosa” (citado

por A. Laato y J. C. de Moor, 2003, “Introducción”, pág. vii, *la traducción es nuestra*). No obstante, no basta explicar cómo ha ocurrido ese hecho sino también debe analizarse por qué ha ocurrido así y no de otra manera; es lo que Paul Ricoeur llama estado de la sabiduría, donde el mito en cuanto tal no nos basta (P. Ricoeur, 1986, pág. 20).

En cualquier caso, la cuestión del mal, y sobre todo del sufrimiento injusto o inmerecido, resulta tan insalvable que un gran número de teólogos y de filósofos de nuestro tiempo han llegado a la conclusión de que no puede ser resuelto en nuestro mundo porque desafía cualquier intento de explicación, sea éste religioso o filosófico (ver A. Laato y J.C. de Moor, 2003, “Introducción”, pág. vii-xii). Sin embargo, desde un punto de vista estrictamente religioso el problema se presenta con mayor crudeza en las religiones monoteístas pues en el politeísmo siempre puede proponer, en un principio al menos, un cierto equilibrio o contraposición entre dioses “malos” y “buenos”.

b) Del Dios-creador (¿del mal?) al Dios mantenedor y en silencio

El pre-judicio valorativo en esta materia es considerar que Dios, de existir, debe ser necesariamente uno y bueno pues si no resultaría demasiado terrible, insoportable o absurdo. De hecho, el problema del mal existe “para todo ser humano que piense; pero nadie lo tiene tan agudo como el creyente cuya fe es actitud invocativa del Misterio último como *origen amoroso del mundo*” (J. Gómez Caffarena, 2007, pág. 500, cursiva en el original). En este sentido, J. A. Marina nos recuerda que “Dios tardó muchos milenios en hacerse bueno” (J.A. Marina, 2006, pág. 69), ya que en un principio los dioses existían fundamentalmente para ser temidos y por ello debían ser calmados con sacrificios. En esto, como luego veremos el creyente se une al ateo pues éste suele llegar a la conclusión de que Dios no puede existir precisamente por considerarle responsable del mal. En todo caso, cabe plantear que dicho intento obedece más a una necesidad psicológica, tal vez algo inmadura, del propio ser humano que a una intención real de explicar los acontecimientos tal como se nos presentan.

Para Platón como precursor del idealismo la divinidad era sinónimo del bien, mientras que los estoicos preferían poner el acento en Dios como el ideal del sabio. La explicación platónica partía de considerar la existencia de un mundo ideal sobre-natural, donde la bondad prevalecía, que se encontraría más allá del mundo de las apariencias y las sombras donde vivimos. Es decir, para salvar la contradicción de un Dios bondadoso ausente de la creación del mal Platón acudía a una suerte de dualismo al atribuir la creación del espacio-tiempo en el que vivimos a otro ser, el Demiurgo, quien lo construía a partir del material caótico preexistente. Muchos años más tarde, S. Freud, tras años de experiencia en tratamientos psiquiátricos, llegó a firmar que la intención del ser humano de ser feliz choca con las reglas de acuerdo a las cuales el universo opera y es que probablemente su felicidad no está incluida en los objetivos del plan de la “Creación” (citado por S. Neiman, 2002, pág. 232). Por el contrario, D. Hume, dedicó al problema del mal dos capítulos (el X y el XI) de su obra *Diálogos sobre la religión natural* donde por boca de Filón, al que apoya en ocasiones Desea, certifica el predominio del mal en el mundo y el hecho de que a Dios no le interesa la felicidad ni de animales ni de seres humanos sino que se muestra indiferente ante el binomio bien-mal del mismo modo que lo hace al binomio caliente-frío o húmedo y seco; de hecho, de un análisis desapasionado de la realidad no se deduce ni mucho menos la bondad de Dios, al menos como el ser humano puede concebirla, por lo que lo que estaría en cuestión no sería tanto la existencia de Dios como su naturaleza (D. Hume, 2004, págs. 83 y 95, 149-173, especialmente 156, 164, 171). Más recientemente, otro de los autores que más ácidamente ha ahondado en el posible carácter malvado del dios creador,

ha sido E.M. Cioran quien en su obra *El aciago demiurgo* suelta frases como las siguientes: “[E]s difícil, es imposible creer que el dios bueno, el “Padre”, se haya involucrado en el escándalo de la creación. Todo hace pensar que no ha tomado en ella parte alguna, que es obra de un dios sin escrúpulos, un dios tarado. La bondad no crea: le falta imaginación; pero hay que tenerla para fabricar un mundo, por chapucero que sea” (E.M. Cioran, 1984, pág. 10) O también: “Nada podrá quitarme del espíritu que este mundo es el fruto de un dios tenebroso cuya sombra prolongo, y que me corresponde agotar las consecuencias de la maldición suspendida entre él y su obra” (E. M. Cioran, 1984, pág. 104).

En todo caso, parece que incluso un análisis teórico de la realidad nos llevaría a afirmar que el mal no aparece en este mundo con la llegada del ser humano, sino que le acompaña como parte consustancial, por de pronto, de la naturaleza y del mundo animal (aunque se acuda al instinto o al hambre para justificarlo), donde el tigre malévolos que devora a su víctima inocente e indefensa convive con la serpiente venenosa o el depredador carroñero, todo ello en nombre de un siempre incuestionable “equilibrio natural” que justifica y sirve de coartada a la pervivencia de un mal y crueldad que tienden provocativamente a la exageración: ¿por qué no todos herbívoros?, ¿también por culpa/responsabilidad del ser humano?, ¿qué libre albedrío tiene el animal que justifique su acción violenta sobre otro animal?, ¿si no es responsabilidad suya de quién es?

Por otra lado, si resulta difícil defender la inocencia del Dios creador, el Dios que pudiendo crear otro mundo y otro ser humano hizo precisamente éste, mucho más difícil resulta defender al Dios-mantenedor, es decir el Dios que una vez creado el mundo y comprobados sus efectos perniciosos y crueles decide mantenerlo y no acabar con su construcción en ese mismo instante. La idea del Dios-mantenedor no es nueva, en la mitología hindú aparece la célebre trilogía/trinidad de Bhrama, Shiva y Visnú, donde el primero sería el dios creador, la segunda la diosa destructora y el tercero el dios mantenedor. En realidad lo que se hace es representar las tres fuerzas que se dan en cualquier actividad humana o de la naturaleza: una fuerza creativa que comienza la acción, una fuerza opositora que trata de obstaculizar/destruir/cambiar el curso de la acción, y una fuerza mantenedora que trata de conservar y mantener a la acción en su curso actual. Por lo que respecta al problema del mal y su relación con un Dios potencialmente único, lo que interesa destacar es que no sólo se da el momento de la creación sino también en un segundo momento, aquél en que ese mismo Dios, comprueba que algo ha salido mal y sin embargo decide dejar las cosas como están. O parafraseando las preguntas habituales de la metafísica: ¿por qué Dios crea y mantiene este mundo en lugar de volver a la nada pre-existente?, ¿por qué es mejor que exista este mundo y este ser humano a que no exista nada en absoluto?, ¿y por qué hoy como ayer Dios sigue en silencio ante las catástrofes y el mal en general? (R. Pannikar, 1999 págs. 42, 43, 275-286). Así planteada la cuestión parece que cualquier estrategia de defensa estaría abocada al fracaso. Veremos seguidamente si esto es así.

III.3.3.2. En busca del mejor abogado de Dios

a) Estrategias de defensa

Una gran variedad de pensadores e intérpretes ha jugado el papel nada fácil de “abogado de Dios” con objeto de hacer compatible un Dios único inherente al monoteísmo con la siempre incómoda presencia del mal en el mundo. El que pretende ejercer de brazo armado de la teodicea, tiene varias opciones: demostrar que lo que parece inapropiado no lo es en realidad, que el mal resulta un elemento inevitable de la naturaleza, o al menos que es obra

del ser humano o incluso de algún otro espíritu, pero no de Dios, pues en otro caso dejaría de ser omnipotente (Hans Jonas) o de ser bueno (D.R. Blumenthal), o al menos sólo bueno. En términos más generales la teodicea identifica cuatro posibles argumentaciones que librarían a Dios de una posible culpa (Isabel Cabrera, “Dio è male?” en M. P. Lara, 2003, págs. 39 y sigs): se trataría de un castigo por un pecado o falta cometida por el sufriente, es una prueba por la que Dios nos evalúa nuestra fidelidad o temor a Él, conforma la promesa de vida eterna, o finalmente resulta simple y llanamente un misterio. Por otra parte, si acudimos a los propios textos religiosos para encontrar alguna explicación (tarea de la que normalmente prescinde la teodicea) cabría distinguir hasta seis tipos de argumentaciones dentro de una teodicea bíblica (A. Laato y J.C. de Moor, 2003, “Introduction”, págs. xii, xxx-liv): la retribución (Dios castiga en función del comportamiento de su pueblo), la educación (el mal es un instrumento para corregir y educar al ser humano, así como una vía para que éste adquiera el conocimiento), la escatología (hay una lucha contra el mal que se resolverá al final de los tiempos, por lo que un buen comportamiento será recompensado finalmente), el misterio (el mal es algo que está fuera de la capacidad del hombre comprender y forma parte del misterio que acompaña a toda religión), la comunión (el sufrimiento puede ser un camino de hacernos más cercanos a Dios) y el determinismo humano (el ser humano no puede escapar a su destino que está marcado desde que nace).

En la parte II volveremos sobre algunas de estas cuestiones. Seguidamente volveremos al enfoque filosófico para analizar más en detalle todas las posibles estrategias de defensa:

b) La tesis de Leibniz y sus seguidores

Tal vez defensa más brillante de la bondad de Dios desde el mundo de la filosofía provenga de G.W. Leibniz y su principio de razón suficiente. No vamos entrar en los detalles de este principio, pero sí en las consecuencias de su relación con otro presupuesto, el de la perfección de Dios, que Leibniz hace en su obra *Discurso de metafísica*. Para Leibniz, nada es sin razón y todo lo que es tiene razón suficiente, nada sucede de una determinada manera sin que exista una razón que justifique que exista así y no de otra manera. Por otro lado, Dios es la razón última de todas las cosas así como el máximo grado de perfección también en el sentido moral (G.W. Leibniz, 1981, pág. 57 y sigs.). En conclusión, todo lo creado ha debido serlo por una razón y esa razón proviniendo de Dios no puede ser sino la de haber elegido lo mejor y lo más perfecto de lo posible (G.W. Leibniz, 1981, pág. 81).

Spinoza también trató de presentar al mal como la consecuencia de una necesidad absoluta y lógica dentro de un universo determinado. En parecido sentido, Schopenhauer (2003), en un paradójico complemento de la teoría leibniziana, destacaría que el mundo es tan malo como puede ser, si debe existir en absoluto, ya que al modificar un mimbres de la cesta el resto puede verse también afectado y quedarnos sin cesta (otra cosa es que valoremos mucho o poco quedarnos sin cesta).

c) Los detractores de Leibniz

No obstante, el planteamiento leibniziano deja numerosas preguntas sin respuesta ya que se basa en presupuestos *a priori* no probados como que lo mejor para Dios debe identificarse necesariamente con nuestro conocimiento del bien. De hecho, son numerosas las críticas que ha suscitado esta tesis, entre las que tal vez destaque, por ser una de las primeras, la

caricatura que Voltaire hizo de ella es su famoso *Cándido*.⁶⁰ No obstante, también cabe traer a colación la respuesta que se atribuye a Alfonso X el sabio ante el problema del mal en la creación de Dios: “si hubiera sido el consejero de Dios sobre la creación, muchas cosas se hubieran ordenado mejor” (*Tablas Alfonsinas*, citadas por S. Neiman, 2002, pág. 15). Es decir, que el ser humano, del que Alfonso X, sería sólo un representante en un acto de vanidad pero también de necesidad, ante la contemplación del mundo encuentra fácil plantearse al menos como posibilidad que la creación se hubiera podido hacer mejor. De hecho, años después Pierre Bayle (su *Diccionario Histórico y Crítico* se dice que fue la obra más leída del siglo XVIII), tras calificar a la historia de la humanidad como una sucesión de crímenes y horrores, achacaría a Dios la responsabilidad máxima como un verdadero criminal, quizás el mayor de todos ellos, pues pudiendo elegir otro modo mejor de crear el mundo no lo hizo.

Ahora bien también se ha destacado al inutilidad de esta discusión pues ¿cuáles son los efectos de considerar este mundo el mejor o el peor de los posibles? ¿Cambia algo una u otra conclusión las cosas de este mundo? (I. Reguera, 2008, págs. 278, 279). Es decir, al final daría igual señalar que este es el mejor o el peor de los mundos posibles, si en realidad es el único posible, para bien o para mal. Así, la apuesta de Leibniz seguiría vigente en la medida que resulta imposible tanto probarla como refutarla pues para demostrar que otro mundo mejor “es posible” necesitaríamos crearlo y ver qué pasa, cosa poco probable que ocurra.

Por otra parte, la postura de Leibniz provoca un cierto resultado paradójico al trasladar al ser humano la responsabilidad del mal, olvidando que éste también ha sido una obra del Dios y por tanto el mejor de los seres inteligentes posibles que, ello no obstante, sorprendentemente decidió pecar y arrastrar el mal consigo. ¿Cuál es el bien que se deduce de ello? Las posturas de Spinoza y de Leibniz no sirven por tanto para “justificar” moralmente al mal ni determinar cuál es su finalidad, incluso en el plan de Dios, sino para describir el estado de cómo las cosas son o deben ser “necesariamente” (ver, por ejemplo, John Hick, 1975, págs. 29, 174). Del mismo modo, el adjetivo mejor-peor, requiere un objeto de comparación, lo que no resulta evidente que exista en este caso, pues ¿respecto de qué posibilidad incierta se señala que este es el mejor de los mundos posibles si es el único que conocemos? (E. Schrödinger, 1988, pág. 28). Asimismo, cabe señalar con P. Ricoeur, que “cualquier explicación de tipo estoico o leibniziano viene a estrellarse contra el sufrimiento de los inocentes” (P. Ricoeur, 2004, pág. 461). A fin de cuentas si Dios es omnipotente y lo puede todo también debería ser capaz de crear un mundo sin sufrimiento, al menos sin ese mal excesivo al que nos hemos referido.

d) El mal como consecuencia de la omnipotencia y sus infinitas posibilidades

Decía Agatón, citado por Aristóteles, “De una cosa sólo Dios está privado: de hacer que no se haya realizado lo que ya está hecho” (1995, pág. 270). No obstante, la omnipotencia de Dios también se pondría también en entredicho si sólo es capaz de crear este mundo, mucho más si se considera a éste como el mejor posible ¿Qué hay de las otras infinitas posibilidades? ¿Debemos considerar perdidas a todas esas oportunidades? ¿Por qué el que este mundo exista determina necesariamente que sea el único posible? ¿También en este caso sería necesariamente el mejor? En este sentido, el ser humano perdería su papel protagonista, lo que podría atentar contra la consideración que el individuo tiene o quiere tener de sí mismo, pero no necesariamente contra el concepto de Dios o el que éste pueda

⁶⁰ Para un análisis de las consecuencias del principio de razón suficiente para una teoría coherente del mal, ver Julio Quesada, 2004, págs. 101 y sigs.

tener de su criatura. Al fin y al cabo, ¿dónde (en qué texto religioso) se dice expresamente que la capacidad creadora de Dios se agote necesariamente con la creación de “este” mundo o de “este” ser humano? Eso sí que sería negar la omnipotencia de Dios.

Si Dios es omnipotente ello lleva implícito que sea capaz de crear todos los mundos y seres posibles ya que si tiene la capacidad ¿por qué pensar que no lo ha llevado a cabo o que le es imposible? En este sentido, el mal no sería más que un producto añadido dentro de las infinitas posibilidades que le están abiertas a lo Absoluto. De igual modo, si Dios puede crear infinitos seres inteligentes ¿qué nos lleva a pensar que sólo haya creado al ser humano? Es decir el argumento de Leibniz se queda corto pues no se trata sólo de determinar si éste es el mejor de los mundos posibles, si no que de ser posibles otros mundos por qué Dios debería limitarse a crear éste, sea el mejor o no. En este sentido la inocencia de Dios y del ser humano quedarían paralelamente salvadas si se aceptara la existencia de “seres intermedios” entre el ser humano y la divinidad; no otra función cumplen los “ángeles” caídos en el ámbito religioso (otra cosa sería la libertad-responsabilidad de esos “seres intermedios”). De esta manera ciertamente el ser humano pierde su condición de “criatura única”, pero también desaparece la necesidad de asumir una responsabilidad exclusiva del mal para salvar a Dios.

No obstante, que el mal sea la consecuencia de que lo “Absoluto” necesariamente deba incluir a “todas las posibilidades” también resulta cuestionable ya que dentro de esa potencialidad infinita y necesaria también debería encontrarse un mundo sin maldad o que el ser humano tuviera veinte manos, o que fuera hermafrodita, o que tuviera alas... Que algunas se queden en mera posibilidad y otras no, puede deberse en algún caso a que deben sobrevivir el espécimen más fuerte como sostiene Darwin, pero en otros supuestos sencillamente no hay explicación válida (¿no sería más eficaz para la supervivencia un mundo sin maldad?), salvo que una voluntad misteriosa lo quiera por razones incomprensibles para nosotros. Es decir al final quedaría sin responder la pregunta de por qué existe este mundo y no alguno de los millones posibles en potencia que nunca verán a la luz (¿o sí?), o por qué este mundo en lugar de nada.

e) La necesidad de que Dios “deje espacio” al ser humano

Una de las razones —aparentemente incognoscibles— que justificarían la actitud de Dios respecto al ser humano es la que propuso Simone Weil cuando sostuvo que Dios se retira con objeto de dejar un espacio para que el ser humano se desarrolle libre y responsablemente, un Dios débil que “se hace carencia de ser para que haya ser” (*La gravedad y la gracia*, citada por M. Fernández del Riesgo, 2007, pág. 96). Cabe hablar, en este sentido, de un Dios auto-limitado que establece sólo las leyes de la naturaleza y las condiciones-frontera en que éstas operan (T. Tracy, 1998, pág. 513). Un “Ser pleno” donde un vacío que parece escapar de lo real encuentra su lugar (A. D. Sertillanges, 1951, págs. 47 y 140). Un Dios también escondido u ocioso (*deus otiosus*) que se aleja de su creación una vez creada, ya presente en varias religiones arcaicas y que se ha relacionado asimismo con la tesis moderna y filosófica de la “muerte de Dios” (M. Eliade, 1980 II, pág. 143).

El mal sería a este respecto la consecuencia de la distancia epistémica de Dios, que resulta necesaria para que el ser humano se desarrolle con autonomía y libertad, sin negar la posibilidad de que Dios haya creado mundos mejores que éste pero que requerirían seres conscientes muy diferentes a los humanos (E. Romerales, 1995, págs. 149, 151). En este sentido, K. Barth propone en su obra *“Dios y la nada”* que el mal existiría como la mano

izquierda de Dios, como lo que Dios no quiere, pero que existe precisamente porque Dios no lo quiere, como objeto de su cólera (citado por P. Ricoeur, 1986, pág. 36).

Por tanto, el buen abogado alegaría en defensa de Dios que éste debe permanecer pasivo frente al mal en aras de permitir el libre albedrío del ser humano. Sin embargo, además de los matices, antes vistos, que conviene poner a esa pretendida libertad, una política de no intervención no es neutral (como no lo son nunca las omisiones) pues por la vía de no intervenir se beneficia al más fuerte que suele coincidir, tal vez paradójicamente, con el más malvado. Por otra parte, hipotéticamente ese Dios ya intervino al principio al crear un sistema y no otro –sistema que de hecho condiciona la existencia humana– por lo que no actuar en este plano no parece que pueda ser fácilmente justificado, al menos no en nombre de un dejar hacer neutral y bondadoso.

f) Un Dios que imparte justicia

Nos encontramos en un momento en que aquellos que compiten por ejercer de abogado de Dios, deben pararse y buscar nuevas estrategias de defensa. Es donde la tesis de la justicia de Dios entra en escena. De hecho, la teodicea puede interpretarse como la unión de *Theos* (Dios) y *Dikè* (justicia) lo que llevaría no sólo a hacer justicia sobre Dios sino a hablar de un posible Dios justiciero.

Aunque Rousseau fuera uno de los primeros en plantear, desde un punto de vista filosófico, en mal como castigo/consecuencia de una falta previa o pecado cometido por el ser humano, en realidad esa tendencia que trata de mostrar la justicia de Dios provenía de la tradición judía, donde el mal constituía ya un elemento constitutivo de la justicia de Dios y su carácter retributivo: al que obra bien se le recompensa con bien y al que mal con mal. De hecho, el Antiguo Testamento, con la excepción del libro de Job como luego veremos, puede leerse como la justificación permanente de que los desastres del pueblo de Israel. Dichas desgracias serían consecuencia del comportamiento erróneo de sus dirigentes o de sus ciudadanos, sobre todo en referencia a la adoración idólatra de dioses extranjeros, argumento que serviría asimismo para salvar y proteger la propia imagen y poder de Dios en caso de humillación de su pueblo, trasladando a éste y no a aquél la responsabilidad del desastre (I. Finkelstein y N.A. Silberman, 2003, págs. 11, 12, 248, 255). Hay quien, como Karl Barth, ha ido más lejos al sostener que dicha justicia divina proviene de “la voz más profunda de nuestra conciencia” (K. Barth, 1993, pág. 451 y sigs.) y que la causa de que esa justicia no se observe en todo su esplendor sería el orgullo del ser humano que le impide abrirse a Dios y aceptar su voluntad (que puede ser distinta a la nuestra o nuestros intereses personales), dedicándose en su lugar a construir torres de Babel (K. Barth, 1993, págs. 453-456).⁶¹

No obstante, este concepto de Dios-Justicia que retribuye o recompensa comportamientos parece hoy mayoritariamente en crisis, incluso dentro de la tradición hebrea. No sólo por la llamada interpretación crítica de la Biblia sino sobre todo a consecuencia del “holocausto” (*shoa*) que tuvo lugar durante la II Guerra Mundial. En este escenario, cuando todos los sucesos apuntan hacia una injusticia de Dios para con el ser humano, sólo cabe al creyente trasladar al futuro el reinado de su pretendida justicia (ver *infra* la coartada escatológica). En todo caso, para el creyente la vida carece de sentido si el sufrimiento y la desgracia dejan de tener relación con un plan providente de Dios sobre la historia y el cosmos (J. Trebelle,

⁶¹ La tradición paulina, por su parte, identifica el mal como una consecuencia del pecado y se diferencia así de la sinóptica que toma al mal como desgracia de una víctima inocente (M. Fraijó, 2004, págs. 44-45).

2001, págs. 60 y 61), aunque para ello el precio a pagar sea asumir por parte del ser humano una culpa tal vez exagerada.

g) Dios tiene razones que la mente (humana) ignora: mal, misterio y saber

Que Dios sea causante del mal puede no ser un problema si el mal es querido por Dios por razones que lo justifican pero que el ser humano no puede comprender. Ya desde los tiempos de Tertuliano y Jerónimo se sostenía que la única posibilidad ontológica de que un Dios omnipotente y omnisciente conviva con el mal sería no considerar en realidad al mal como tal, bien porque no sea real (ver *supra*), bien porque en nuestra ignorancia no seamos capaces de reconocer su verdadero significado que es en sí mismo bueno. Aparece por tanto de nuevo el misterio: Dios tiene razones que la mente humana desconoce (parafraseando a Pascal) que deben ser aceptadas por pertenecer a un nivel incognoscible. Es de esta manera como el creyente puede sentir y no sólo decir: ¡que se haga la voluntad de Dios! (sea ésta la que sea). Si se logra esta disposición de ánimo de forma sincera y total no cabe duda que el individuo se sitúa por encima del devenir de los asuntos mundanos y de las flaquezas que llevan aparejados (W. James, 1999, pág. 217). De hecho, respecto al mal excesivo el creyente mira a Dios y se queda sin respuestas sólo le queda apelar al misterio (J. Hick, 1975, pág. 370). Dice en este sentido la Biblia: “Las almas de los justos están en manos de Dios y el tormento no los alcanzará (...) Pues aunque a los ojos de los hombres fueron atormentados su esperanza está llena de inmortalidad” (Sabiduría, 3: 1, 4).

Este argumento enlaza con la teodicea de la ignorancia al señalar que Dios tiene razones que el ser humano no puede comprender, y que lo que nos parece mal en realidad es bueno si se examinase con el conocimiento y sabiduría adecuados. Y es que, como señaló Kierkegaard, la infinita diferencia entre Dios y el ser humano convierte en imposible el que éste pueda comprender lo que mueve a lo divino. Y así, para aclarar la razón del mal dentro de una creación santa y buena deberíamos conocer de forma integral el orden del bien así como determinar qué relación existe entre el pensamiento divino y el humano (A. D. Sertillanges, págs., 137 y 139). En definitiva, el mal sería un elemento necesario que sólo nuestra ignorancia nos impide aceptar y comprender como tal.

Sin embargo, de aceptar la tesis de las razones incognoscibles el mismo argumento debería admitirse para todo sujeto actuante que dispusiera de un saber tal que su actuación incluso con intención de hacer daño a otros pueda considerarse justificada por obedecer a razones que proveen a un bien objetivo mayor o cuando lograr ese bien se estima como algo necesario y no existe alternativa mejor. Para que esta excepción funcione quien padece el daño, de haber dispuesto de ese mismo conocimiento o saber, debería haber actuado de igual manera, y quien lo causa debería asimismo haber mantenido su comportamiento de saber que iba a ser él mismo el que debería sufrirlo, pero hay que ser muy cuidadosos pues este argumento puede, llegado el caso, servir tanto para exculpar a Dios como a los mayores sanguinarios de la historia que se consideraban sujetos de una especial iluminación o movidos por la mano divina. De ahí la importancia de especificar que debe de tratarse de personas/seres de mente sana (es decir que no caen dentro de un cuadro psicótico) y que “que quien padece el daño de haber dispuesto de ese conocimiento hubiera actuado de igual manera”, y esto en el caso de Dios puede apostarse pero no constatare.

Para Gómez Caffarena la extravagancia de tratar de comprender a Dios se contrapone a la posibilidad de aceptar “el no-saber conceptual sobre el Misterio, aceptar la validez de la referencia simbólica, aceptar el valor del último silencio...” (J. Gómez Caffarena, 2007, pág. 610). El propio J. Razinger señala que es legítimo preguntarse por qué Dios no ha

creado un mundo donde su presencia sea más manifiesta o por qué Cristo tras su muerte no ha dejado un esplendor de su presencia que golpee a todos de modo irresistible “Questo è il mistero di Dio e dell’uomo, che non possiamo penetrare” (J. Ratzinger, 2007, pág 56). No obstante, de nuevo esta idea del misterio puede considerarse que forma parte tanto del exceso de juzgar a Dios como de la coartada escatológica pues se aplaza el desenlace del misterio al final, cuando la “verdad” será finalmente revelada y comprensible al ser humano. De hecho, conviene recordar que envolver a Dios en el misterio no resuelve del todo los problemas, sino en todo caso, los aplaza o los aparca. Es decir, ello no resuelve la situación donde el mal, a pesar de todos los esfuerzos humanos y divinos y a costa de todo y todos, sigue campando con casi total impunidad.

b) La coartada escatológica

Otra de las salidas que plantea la teodicea para justificar el mal en el mundo y así de paso exonerar a Dios de su posible responsabilidad es que el sufrimiento y el dolor del ser humano (sean éstos los que sean) vendrían compensados por la existencia futura del reino divino, al que se accede tras la muerte, y cuyos bienes serían tan grandes (exceso) que la mente humana es incapaz de imaginar. No obstante, a lo largo de la historia de la teología cristiana ha habido posturas para todos los gustos, desde los que han considerado la condenación eterna incompatible con la infinita bondad divina (S. Gregorio de Nisa y Orígenes) hasta quienes la calificaron como un regocijo para los que perseveran en la voluntad de Dios, que de esta manera se verían recompensados (Santo Tomás) (sobre esta polémica: E. Romerales, 1975, págs. 153-168).

La justificación escatológica no está exenta en efecto de problemas como ha resaltado, entre otros, John Hick (J. Hick, 1975 y 1976). En primer lugar, porque aunque el dolor físico pudiera olvidarse, el recuerdo y los efectos de la angustia mental y emocional sufrida permanecerían caso de existir una continuidad de la identidad personal tras la muerte, y en el supuesto de no darse dicha continuidad ¿de qué serviría tal compensación? En segundo lugar, si se da por buena la existencia del dolor y sufrimiento en el mundo como medio legítimo y necesario para alcanzar el merecimiento de un bien mayor, nada impediría pensar que el mismo mecanismo siguiera siendo necesario en un posible reino de los cielos (John Hick, 1975, págs 386, 387). En tercer lugar, la salida escatológica exigiría que el posible castigo no sea eterno, pues en ese supuesto se convertiría en una nueva causa del mal (J. Hick, 1975, pág. 378). En este sentido, se observa una cierta contradicción entre la idea de un Dios amoroso que buscaría la salvación eterna de todas las criaturas y la de un Dios que se auto-limita para que el ser humano sea libre, pues esto último implicaría igualmente respetar las consecuencias de sus acciones, lo que impediría desde esta óptica cristiana afirmar categóricamente que “todos se salvarán” (J. Hick, 1976, págs. 242, 243). Asimismo, un castigo eterno por una conducta finita y limitada (condición inherente al ser humano) parece claramente desproporcionado, pero es que además negaría la virtualidad de un posible arrepentimiento. En efecto, un futuro escatológico que sana la finitud no por ello convierte a ésta en infinitud, y si el mal es un elemento connatural a la finitud, ¿cómo podemos librarnos del mal? (M. Fraijó, 2004, pág. 97). En definitiva, “[L]a posibilidad de una plenitud escatológica sin mal, parece presuponer la posibilidad de compatibilizar finitud y ausencia de mal-sufrimiento” (M. Fernández del Riesgo, 2007, pág. 98).

Por otra parte, hay que tener en cuenta que, como señalaba John Stuart Mill en su Diario, “la creencia en una vida después de la muerte sin tener una idea probable de lo que esa vida va a ser, no sería un consuelo, sino el mismísimo rey de los terrores. Un viaje a lo enteramente desconocido: ese pensamiento es suficiente para infundir alarma en el corazón

más firme” (citado por A. Valcárcel, en V. Camps y A. Valcárcel, 2007, pág. 194). Ahora bien, esta reflexión no agota lo escatológico; todo ello simplemente nos lleva a la necesidad de profundizar más en su sentido (lo que haremos posteriormente en la parte II).

i) El mal como parte de un necesario equilibrio bien-mal

Cabría considerar al mal como un elemento necesario para que se dé el bien e incluso para que tenga lugar cualquier acción en lugar de la nada o la pasividad total. Sin llegar a la afirmación que aparece en el Marqués de Sade (Justine) – “el mal es necesario para la organización viciosa de este triste universo” – Heidegger llega a sostener que el dolor y la desdicha configuran el mundo y están presentes en cada “ser en el mundo”. Es decir, el mundo es como es, no como nos gustaría que fuera. El mal se convertiría igualmente en una necesidad ontológica para que pueda darse la ética ya que sólo la existencia de “otro” o de “lo otro” que sufre permite que surja en el ser humano la compasión y el sacrificio del bien personal, en otras palabras el mal del prójimo pone en cuestión la autenticidad y validez de nuestra bondad aparente. En este sentido, el mal hace que surja el bien al plantear el “mal del otro”, el que no sufre uno mismo como posible objeto de interés. (P. Nemo, 1995, pág. 123). Otra posibilidad para plantear una teodicea sin culpables es justificar el mal porque cumple una función positiva mayor que los efectos perniciosos que produce, tanto por acción como por omisión (de eliminarlos el mal que se produciría sería mayor que el que ocasiona su presencia). Así el mal tendría, por ejemplo, el efecto positivo de bajar los humos al vanidoso, de antídoto a nuestro orgullo excesivo, pues sólo el humilde puede acceder al verdadero saber. De nuevo por tanto mal y saber.

Mucho se ha hablado a este respecto del equilibrio de contrarios, del ying y yang, siendo un argumento muy utilizado para justificar el mal es que éste se requiere para que exista el bien, pues sólo en el contraste entre ambos conceptos puede validarse la significación de cada uno. Sin embargo, J. Kekes nos recuerda que esta afirmación válida para otro tipo de contrastes que se dan en la naturaleza no es necesariamente cierta respecto a la relación entre el bien y el mal, pues una acción puede ser evaluada como buena por sí misma o incluso si resultara necesario algún tipo de contraste, esa comparación podría hacer frente a categorías imaginarias de acciones malvadas (no necesariamente existentes) o incluso con acciones neutrales o indiferentes desde el punto de vista de su valor como bien o mal (J. Kekes, 2005, pág. 141).⁶² En este sentido, si bien en principio no hay luz sin tinieblas, también puede la noche tener existencia autónoma por ejemplo en aquellas partes del universo que no resultan iluminadas por ningún sol. Por otra parte, ¿un mundo con grados diversos de placer no llevaría igualmente a la acción? (S. Neiman, 2002, pág. 163). No resulta sencillo, por tanto, considerar al binomio bien-mal como un par de opuestos más, donde lo uno se opone en condición, dirección y sustancia al otro, similar por tanto a contraposiciones (como frío y caliente, día y noche, alto y bajo, etc...) pues conforma una contraposición especial y esencial, de carácter valorativo, que se aplica a todos los demás y potencialmente a toda contraposición dada: es decir, por poner un ejemplo, lo frío y lo caliente pueden ser a su vez bueno y/o malo según se tome.

j) La salida atea

La salida racional o atea es que curiosamente la razón de la Ilustración que trata de acabar con Dios, consigue paradójicamente librarle de su responsabilidad por el mal, pues obligada

⁶² Cita el ejemplo de que el hecho de que una persona muera mientras duerme sin sufrimiento, ni sometimiento a ningún tipo de ataque violento o tortura es suficiente para considerar como bueno al hecho de estar vivo.

a desembarazarse de cualquier poder, potencialmente “demoníaco” que esté por encima de la razón, sitúa necesariamente al mal en el terreno práctico como un defecto, una falla de la razón a la que todo se remite. Este razonamiento continuará en la filosofía de la sospecha y se consolidará con el materialismo histórico-científico del marxismo: el mal es una consecuencia de la lucha de clases, desaparecida ésta desaparecerá necesariamente aquél. El ser humano, como individuo capaz de actuar contra otro, se difumina en la colectividad que en cuanto tal ya no puede actuar contra nadie pues no hay sujeto ajeno a ella. A este respecto, se ha señalado que “cuando se deja de creer en Dios, no queda más remedio que creer en los hombres. Y entonces quizá se haga el sorprendente descubrimiento de que era más fácil creer en el hombre cuando se hacía un rodeo a través de Dios” (R. Safranski, 2002, pág. 246).

El problema es que frente al mal no sólo Dios fracasa, también lo hace el ateísmo que pensaba que con cambiar Dios por Razón el problema se solucionaba y no ha sido así (E. Borne, 1967, pág. 104). A pesar de revoluciones intelectuales, políticas, económicas y últimamente científicas, el mal permanece o se esconde.

k) El contra-argumento: el mal como prueba de la existencia e Dios

Como hemos visto, la realidad persistente del mal parece cuestionar tanto la sabiduría y omnipotencia de Dios (que todo lo sabe y todo lo puede) como su bondad (que lo que puede y sabe le lleve a hacer el bien), o al menos una de las dos, de acuerdo con el célebre dilema que ya planteara Epicuro y después recogiera Lactancio. No obstante, en sentido inverso frente al dicho latino “¿Si deus est, unde malum?”, surge la pregunta “Si deus non est, unde bonum?” Si el enigma del mal cuestiona la creencia en un Dios bondadoso y omnipotente, ¿cómo es posible que tantas personas sigan creyendo en ese Dios a pesar de los males del mundo? (E. Romerales, 1995, pág. 11). Es decir, frente a la acusación de que Dios no puede existir con el mal cabe sostener que “el mal prueba a Dios” (P. Nemo, 1995, pág. 128). Sería precisamente el mal, dejando de lado por ahora su causa, el que serviría para probar la existencia de Dios, o al menos de un poder sobrenatural. En efecto, si la persistencia del mal pone en cuestión la bondad de la existencia de Dios la persistencia del ser humano “a pesar del mal” pone en cuestión que pueda hablarse de una humanidad sin Dios, pues ¿cómo puede entenderse que el ser humano no se haya destruido todavía a sí mismo o la naturaleza lo haya hecho en su lugar? (ver, en este sentido, el monje místico trapense Thomas Merton, 1998, pág. 139). ¿Cómo explicar que un mundo corrompido por el mal sobreviva a sus instintos de destrucción? ¿Cómo se justifica que el ser humano siga existiendo sobre la faz de la tierra a pesar de choques, fortuitos o no, de meteoritos y asteroides, terremotos, tsunamis, diluvios, sequías, glaciaciones, guerras regionales y mundiales, pandemias, virus, asesinatos en masa, bombas atómicas, accidentes? ¿Qué hace que cualquiera de esos fenómenos malignos se pare a un cierto punto para no acabar con la existencia de la raza humana? Parece como si siempre al final una mano invisible pusiera fin a las guerras, a las epidemias, a los desastres naturales, o evitara los choques potenciales de meteoritos, “antes de que pudiera poner en peligro la supervivencia de la especie”. De esta manera, como clamaba consternado el dios acadio Enlil, la humanidad se ha convertido en una especie indestructible, añadiríamos nosotros “a pesar de sí misma” (Walter Burkert comenta la historia acadia de Atrahasis, “el hombre superior en sabiduría” 2002, págs. 32 y 33). ¿Puede atribuirse tal hecho en exclusiva al mérito humano? ¿O a otra causa conocida o desconocida?

En definitiva, este sería el único argumento sólido (aunque paradójico) de la teodicea: el mismo mal que sirve para poner en cuestión la existencia “a priori” de Dios nos puede

llevar a justificar “a posteriori” su existencia. Otra cosa es cuál sea el sentido de este juego o baile de acontecimientos, que de nuevo se nos escapa y que pudiera tener tanto una explicación bondadosa –la protección de la raza humana contra su extinción– como no tan positiva –el mantenimiento del ser humano dentro de un cuadro de sufrimiento a pesar de su propio interés.

III.3.3.3. El exceso de defender y juzgar a Dios ¿por qué debe ser “sólo” bueno?

Si todo exceso es un mal, juzgar a Dios entraría por lo desmesurado de la hazaña claramente en dicha categoría. De esta manera, el hábil abogado descubre un último recurso dialéctico que el fiscal ni imaginaba, y es cuestionar no sólo la legitimidad de tribunal sino del propio intento de sentar en el banquillo de los acusados a su defendido. En efecto, existe la opción de situar a Dios por encima o al margen de cualquier juicio moral. Por ejemplo, se ha sostenido que “a un Dios sólo se le mide con la medida que él ha determinado que se le mida” (W. Pannenberg, 1996, pág. 170). Como consecuencia, ética y moral quedan reducidas a los deberes recíprocos de los seres humanos, sin poder ir más allá, pues se parte de que Dios sólo tiene derechos frente a nosotros y ningún deber mientras que los seres humanos sólo tienen deberes frente a Dios y ningún derecho (I. Kant, 1989, pág. 367, 368, 371). En esta relación trascendente, premiar ya no es cuestión de justicia sino en su caso de compasión y beneficencia; otro argumento más para dejar de lado la teoría retributiva de justicia.

El abogado de Dios comprueba llegados a este punto, con horror o con alivio según el caso, que se ha quedado sin trabajo. Se hubiera ahorrado parte de las fatigas, ahora declaradas inútiles, si desde el primer momento se hubiera percatado de que resultaba sorprendente que la criatura debiera defender al creador. A este respecto, la obsesión del “abogado-humano” por liberar a Dios de la responsabilidad del mal se convierte en un absurdo cuando el propio Dios renuncia a su defensa. De hecho, esa obsesión, presente a lo largo de la historia en todo tipo de personalidades, no parece provenir de ninguna necesidad ontológica ni se hace a petición de parte, pues Dios nunca ha contratado abogado alguno aunque le sobren recursos para ello y pericia para defenderse a sí mismo. Entonces, ¿por qué ese empeño en justificar a un Dios silente, a un Dios que calla? ¿No resulta una afrenta contra la propia voluntad divina? En realidad las razones de esta obsesión hay que buscarlas en la íntima necesidad psicológica de humanizar a Dios, de hacerlo a imagen y semejanza de las necesidades humanas y no al revés. Esta actitud pone en evidencia al que la practica ya que queda claro que su fe está condicionada a que se demuestre que el Ser Supremo reúne determinadas características y no otras; hasta el punto que de no cumplirse tal condición (que se le pueda tener por inocente respecto al mal) entonces el “fiel” creyente iría corriendo a unirse con los que no creen o piensan que no merecería la pena hacerlo. Puede incluso afirmarse que la aspiración a la certeza en este asunto sería el mayor pecado al que puede osar el ser humano creyente pues ¿qué mayor vanidad que pretender erigirse en el intérprete oficial de la voluntad y pensamientos de Dios? Resulta sorprendente que un ser humano incapaz de explicar en qué consiste la realidad se atreva a asegurar y valorar cómo es un ser ilimitado, que no ve y que supera sus sentidos y su capacidad finita. Como decía también Spinoza “Quien quiera de verdad a Dios no debe exigir que Dios lo quiera también a él” (citado por J.W. Goethe, 1999, pág. 651).

En definitiva, si Dios es el origen de todo y excede al ser humano, su juicio moral carece de sentido ya que Dios siempre actuará de acuerdo a un saber y a unas categorías que superan las capacidades y comprensión de su acusador-defensor humano. Es decir, lo que es bueno

o malo para el ser humano puede tener una distinta categorización para Dios, para quien por ejemplo la distinción bien-mal puede incluso carecer de sentido. ¿No es acaso al acceder el ser humano al conocimiento de la distinción entre bien y mal que se produce su salida del estado beatífico del paraíso? Dios es “el que es” o lo que sea que sea, pero debemos estar dispuestos a admitir que desde su nivel de “Ser” nuestras pequeñas cuitas puedan resultar irrelevantes. Claro que esto nos lleva a plantearnos una posibilidad de la que el ser humano huye con todas sus fuerzas: que no seamos ni mucho menos la criatura por excelencia de la creación, incluso que nuestra semejanza con lo divino no sea significativamente mucho mayor que la de algunos animales que acaban en nuestra mesa.

Por otra parte, al ser humano no le debería interesar tanto lo que otro individuo (por mucha que sea su erudición o sus “votos”) piense sobre Dios, sino sólo lo que Dios piensa de sí mismo, pensamiento que le resulta inaccesible y de ahí su malestar. Ello no obsta para que no renunciemos a ejercer nuestra legítima defensa ni para que no busquemos explicaciones que hagan más accesible nuestro paso por este mundo. No obstante, la idea de Dios se corresponde normalmente con una determinada concepción del ser humano, lo que lleva a que optar por la inocencia de Dios implique aceptar el sacrificar su propia inocencia, simplemente porque esta idea se le hace menos insoportable que la otra, porque su sacrificio puede ser compensado precisamente con la ayuda de un Dios declarado oficialmente bondadoso. Schelling (1969) ya nos alertó en este sentido de los errores cometidos tanto por el dualismo, por la doctrina filosófica alemana como por la teodicea de tratar de exculpar a Dios, acudiendo para ello a un agente exterior a éste, a la libertad humana o a la irrealidad del mal, pues si Dios es el fundamento de todo nada puede darse que no esté al menos en potencia dentro del mismo Dios. Pero si se declara a Dios culpable, ¿qué esperanza le cabe al ser humano inocente? ¿Cómo se puede luchar, vivir, con un ser-creador, omnipotente, que quiere voluntariamente nuestro dolor y sufrimiento? Éste es un dilema al que rechazamos enfrentarnos. Por tanto, en este asunto no está en juego la búsqueda de la verdad, aplicando por ejemplo un método inductivo “por sus obras le conoceréis”, o un método deductivo que trate de bucear de manera objetiva en la realidad. No, aquí de lo que se trata es de apostar por la verdad que se nos antoja menos terrible, que nos permite seguir viviendo de la mejor manera posible o en palabras de Nietzsche “la verdad que somos capaces de soportar”.

Seamos claros, ¿por qué Dios debe ser necesariamente bueno y sólo bueno? ¿A quién interesa? ¿Para qué resulta esa categorización importante y esencial? Considerar al adjetivo (bueno-malo) más importante que la esencia (ser o no ser), o condicionar ésta a aquél, lleva curiosamente a poner al mismo nivel a ateos y creyentes, pues si llegado el caso debiera aceptarse que Dios es de alguna manera malvado, unos deducirían que esa es razón suficiente para decir que no existe y los otros que no merecería la pena creer en Dios así caracterizado. Creer que Dios debe ser bueno es por tanto una necesidad psicológica del propio ser humano (tal vez no de todos), pero no una necesidad ontológica del propio Dios. Si el lema de Delfos sigue siendo cierto: “conócete a ti mismo y conocerás a los dioses”, resulta un tanto sorprendente que se intente empezar la casa por el tejado, que sin conocer todavía muy bien qué es el ser humano y cómo funciona su mente, se atreva uno a decir que conoce cómo es Dios y qué pasa por Su “mente”.

Seamos honestos, ¿qué impide pensar que Dios es responsable, en parte o en todo, del mal? ¿Qué consecuencias tan desastrosas se derivan de esa posibilidad? Dios no puede ser omnipotente del todo pues por ejemplo por su esencia no puede dejar de existir (no cabe el suicidio divino pues “todo” dejaría de existir) o tampoco podría reconocer un error ya que todo lo sabe. Entonces ¿qué problema hay en considerar que no puede ser total y

exclusivamente sólo bueno? De hecho, como veremos no sólo al analizar algunas corrientes dualistas sino dentro de los textos judeo-cristianos, resulta posible encontrar explicaciones que imaginan este mundo tal como aparece ante nuestros ojos y nuestra razón como obra de un Dios, en parte o en todo, malvado. En este sentido, se ha sostenido que el esquema “primero el mal y luego el bien” es connatural al modo de pensar bíblico (Max Weber, “Ética y teodicea de los profetas” en *Ancient Judaism*, págs. 297-335, pág. 325) y de hecho, en los Salmos se presenta en varias ocasiones a un Dios terrible (Salmos 109: 8-13; 83: 14-16), que comete crímenes (Salmos 35: 4-8), sordo y mudo ante el sufrimiento humano (Salmos 35: 22; 83: 2). Asimismo, Isaías (45: 7) proclama sin complejos que puesto que no hay ningún otro Dios, Yahvé modela la luz y crea las tinieblas, hace la dicha y crea las desgracias, “yo soy Yahvé el que hace todo esto”. En definitiva, Dios (y la realidad que es su trasunto) se nos presenta como un ser ambivalente, tan capaz del bien como del mal. Es el Dios de Isaías, el Dios que “da valor” al creyente y tal vez el Dios real por mucho que nos pese.

En última instancia, ¿declarar la inocencia de Dios, para qué? La hercúlea tarea llevaría a fin de cuentas a asegurar que Dios no puede conocer ese mal tan detestado. En efecto, si Dios no es origen del mal, es decir si éste existe al margen de aquél, Dios sería un ser limitado y en parte “ignorante” en relación con esa parte de la realidad. Flaco favor parecen hacerle pues a Dios aquéllos que quieren “liberarlo” de una parte de la creación. En definitiva el enorme esfuerzo intelectual se ha convertido en trabajo inútil. Ahora bien, debemos ser conscientes de que la alternativa de atribuir a Dios o a un dios la responsabilidad sobre el mal presenta la dificultad de que al hacerlo situamos el problema y su posible solución más allá de nuestro ámbito de actuación, lo cual puede producir un sentimiento de impotencia o desesperanza. Esto, sin embargo, no puede esgrimirse como única razón suficiente para ignorar las conclusiones de un proceso deductivo-inductivo desapasionado.

III.3.4. Creador-criatura como co-agentes: libertad v. responsabilidad

La falta de un libre albedrío de partida no implica necesariamente que el ser humano se convierta directamente en irresponsable. De un lado, un sujeto que causa mal debe ser tenido por responsable de esa acción, excepto que pueda presentar una adecuada justificación exculpatória (por ejemplo de haber sido obligado por otro). En este sentido, la falta de intencionalidad no basta para excusar al individuo de responsabilidad pues ésta también acaecería en acciones inintencionadas cuando el sujeto causante carece del conocimiento que debería tener, actúa de acuerdo con hábitos o conductas que no debería haber desarrollado, o sigue convenciones que debería haber rechazado (J. Kekes, 2005, págs. 7, 125-128, 200-211). Otra solución dejaría sin castigo ni responsabilidad (moral) a grandes desastres causados por sujetos movidos por una pasión tal que les privaba de hacer juicio de intención o a aquéllos que razonan que su intención era otra, normalmente de supuesto elevado valor moral, cuando en realidad nunca quisieron plantearse las consecuencias de sus acciones (J. Kekes, 2005, págs. 212, 213). En consecuencia, la intención no tiene por qué ser el (único) requisito psicológico para la atribución de responsabilidad —entre otras cosas porque esa intención en último extremo depende asimismo de factores no-intencionados como el carácter de cada cual— sino la capacidad de prever las directas consecuencias de las acciones de uno (J. Kekes, 2005, pág. 214).

Por tanto, si bien la libertad (teórica como hemos visto) del ser humano puede ser presupuesto de la responsabilidad, también es cierto que dicha responsabilidad se puede predicar de todo individuo, incluso en situaciones de falta o limitada libertad, no teóricas u ontológicas, sino objetivas, producto de un momento histórico dado. Aquí, podría traerse a

colación la discusión doctrinal sobre el nazismo y la responsabilidad de quienes ejecutaban órdenes bajo ese régimen, aunque lo hicieran limitándose a otorgar a su actuación de una pulcritud y eficacia casi obsesiva, “olvidando” o “ignorando”, sin embargo, los fines a los que proveían. Así, Hannah Arendt al examinar la personalidad del funcionario Eichmann, no fue capaz de encontrar un instinto asesino ni una especial crueldad, ni desconocimiento o ignorancia, sino simple y llanamente el prurito banal de hacer bien su trabajo y ejecutar con eficacia las órdenes, como un aspecto más de la rutina burocrática que presidía su quehacer diario (H. Arendt, 1967, esp. págs. 397-414).⁶³

En todo caso, la responsabilidad del ser humano, incluso considerada en sentido amplio y extensivo, no resulta suficiente para exculpar a Dios del mal, mucho menos si aceptamos la consideración de la libertad como aspiración y no como un punto de partida. Y es que ¿cómo hacer responsable a un ser limitado de un mal que le desborda por todas partes? Como menciona J. Trebolle: “el hombre está dotado de poder, pero es víctima de la violencia del más fuerte, de un animal, de otro humano, o un dios. Es sabio, pero cae víctima del engaño de quienes son siempre más astutos, mas no por ello renuncia a escalar las cumbres de los cielos” (2001, pág. 29). En efecto, la “coartada humana” no abarcaría al mal excesivo ni al mal que es consecuencia de acciones de la naturaleza, grandes epidemias, etc..., peligros a los que ningún buen padre/madre sometería a sus hijos (cf. P. Bayle citado por S. Neiman, 2002, págs. 121, 122). Tal vez por ello al creyente que no quiere renunciar ni a su razón ni a esa presencia de un Dios bondadoso y omnipotente en sus vidas sólo les quede seguir creyendo “a pesar” del mal.

En definitiva tan errado resulta echar toda la responsabilidad del mal al ser humano como atribuir en exclusiva la razón del mal a Dios o a fuerzas sobrenaturales, y pararnos ahí, como justificar al mal como elemento intrínseco y *sine qua non* de la realidad. Pero ¿acaso hay algún fenómeno físico, psíquico o emocional medianamente complejo que tenga una sola causa o que admita una sola explicación? Sobre todas estas cuestiones volveremos en las partes II y III.

⁶³ H. Arendt retomó la idea del mal radical kantiano para transformarlo en un mal político, ejercido como consecuencia de la dominación de regímenes políticos que imponen un terror totalitarista. Posteriormente, abandonaría el concepto de “monstruosidad” que otorgaba cierta grandeza al mal, focalizándose en el problema de la incapacidad de reflexión moral que acaece en los actores de acciones malvadas. Arendt afirmaba la responsabilidad del individuo y mostraba su oposición a cualquier intento de abrir puertas a una huida de ese ámbito para hacerla descansar en la actuación de algún poder maléfico a manos del diablo (así, en su recensión de 1945 al libro de D. Rougemont, *The Devil's Share*, citado por Maria Pia Lara, “Le prospettive attuali” en M.P. Lara, 2003, pág. 21). André Glucksmann, por su parte, en el prólogo de un libro dedicado al problema del bien y el mal a raíz de la segunda guerra mundial proclamó que “Hitler soy yo” porque fueron personas “normales” como el mismo autor las que no sólo permitieron que Hitler hiciera lo que hizo sino que lo hicieron posible (A. Glucksmann, 1997, págs. 11-16).

CAPÍTULO IV

SABER CIENTÍFICO, RELIGIÓN Y MAL

*“El problema consiste en si el hombre será capaz
de ascender a una cumbre moral más alta, es decir,
a un nivel superior de la conciencia, para poder resistir
a la fuerza sobrehumana que le fue facilitada por los ángeles caídos”
(C.G. Jung, 1964, p. 120).*

IV.1. MAL Y RELIGIÓN EN LA INVESTIGACIÓN CIENTÍFICA

¿Por qué el mal en cuanto tal fenómeno resulta en principio ajeno a la ciencia? En este capítulo profundizaremos en los principales contenidos del saber científico para analizar su posible influencia sobre el concepto de mal así como su relación, ciertamente incómoda pero evidente, con los presupuestos defendidos por parte de la religión.

IV.1.1. Saber científico y mal: neutralidad y excesos tecnológicos

En la Edad media la ciencia estaba unida a las características del ser humano que la utilizaba y así, en la alquimia el conocimiento estaba reservado a las personas de corazón puro pues en caso contrario ese mismo saber podría destruir a quien la utilizaba o, en todo caso, determinar su fracaso y no tener frutos. Posteriormente, la situación cambió radicalmente (ver David C. Lindberg, 2002). Con el desarrollo de la ciencia y la tecnología comenzaron a alzarse voces que alertaban de los peligros que suponía el mal uso de los descubrimientos científicos (Montaigne) y de que la ciencia lo que había conseguido era describir los espacios infinitos que ponían de manifiesto la insignificancia del ser humano (Pascal). Tal vez por ello, para I. Kant la sabiduría consistía en la capacidad que tiene una voluntad de concordar con el bien supremo, en tanto que fin último de todas las cosas, diferenciándola así de la técnica como capacidad de utilizar los medios apropiados para obtener cualesquiera fines (I. Kant, 1992, pág. 8, nota 1). El propio Heidegger alertaría sobre los peligros de la tecnología sobre todo por la servidumbre que representaba respecto a la voluntad de dominio sobre la naturaleza, que convierte al científico en un mero juguete en manos de una voluntad de poder disfrazada de ansia por conocer (citado por I. Prigogine e I. Stengers, 1984, págs. 32 y 33). Por su parte, en la literatura apocalíptica —que luego veremos en más detalle— se nos dice que el conocimiento científico fue originariamente trasvasado a los hombres por los ángeles caídos y en tiempos recientes se ha llegado a afirmar que el mal reside precisamente en atribuir por entero la cultura a la racionalidad científica (Theodor Roszak, 1984). Tampoco hay que olvidar que el mito de Fausto, recreado por Goethe, plantea que un ángel satánico llamado Mefistófeles guía a la ciencia moderna en su afán de conseguir un conocimiento y poder ilimitado para lo cual exige a Fausto vender su alma.

Lo cierto es que el sueño de Bacon de que el progreso científico y tecnológico llevaría a un mundo totalmente nuevo donde el ser humano reinaría y pudiera al fin ser feliz (¿todavía?) no se ha cumplido. De hecho, no muy lejos en el tiempo encontramos una sociedad tecnológicamente muy avanzada que dio su apoyo a uno de los regímenes más crueles de la historia (el *nazi*). Por tanto, el progreso tecnológico no garantiza *per se* un desarrollo paralelo en términos éticos o morales, si bien tampoco determina lo contrario. Incluso hay quien

directamente se pregunta si la civilización tecnológica, auténtica creación humana, no provocará la muerte de su hacedor, es decir el ser humano, como antes éste ha decretado la muerte de creador, Dios (R. Safranski, 2002, pág. 278). De hecho, hoy la ciencia y los tesoros que encierra están abiertos a quien tenga el dinero suficiente para financiar una línea de investigación. Cuando el saber se separa de las bondades de la intención a la que sirve, no cabe duda que su utilización incrementa el poder del que lo pretende utilizar, que puede servir perfectamente al mal cuando, por ejemplo, resulta insensible al bienestar de los demás.

Para algunos científicos la ciencia es neutral desde el punto de vista del mal, pues la ciencia “sólo es conocimiento. No es el bien o el mal. Sólo es conocimiento” (Francis Collins, director del Centro Nacional para la Investigación sobre el Genoma Humano, citado por M. Kaku, 1998, pág. 345). De hecho, la ciencia no tiene entre sus objetivos directos contribuir a la comprensión del fenómeno del mal y luchar por su desaparición ya que no tiene herramientas que le permitan tomar partido o valorar si algo es “bueno o malo” o “bello o feo” (G. Ellis, 1998, pág. 255). A favor de esa aparente neutralidad cabe también aducir que las leyes que rigen el universo son, al menos en apariencia, ajenas al problema del mal en general y en concreto al mal humano. Así, la naturaleza no cambia sus normas por mucho que alguna de sus acciones (terremotos, inundaciones, choques de meteoritos) u omisiones (sequía, falta de calor o de frío) causen millones de muertos o hagan imposible (o increíblemente difícil) la vida (humana) en ciertos lugares. Es decir parecería como si la materia y el universo despreciaran la importancia del ser humano y de que fuera feliz, y, en consecuencia, la ciencia que la estudia lógicamente seguiría la misma tendencia. Sin embargo, en medio del caos aparente que constituye el universo también es cierto que millones de casualidades altamente improbables debieron producirse para que el primer humano pudiera ver la luz y deben seguir produciéndose para que el ser humano pueda seguir hoy en día viéndola. Por tanto, según pongamos el acento en tal o cual aspecto descubriremos tanto un exceso de crueldad, frialdad y caos en un universo ignoto y hostil, como un exceso de generosidad y de orden de un universo amigo y protector que permite que el ser humano siga poblando este minúsculo y perdido planeta llamado Tierra. Este es un ejemplo más del carácter ambivalente de la realidad que defendemos.

De hecho, no todos los científicos apuestan de igual modo por esa pretendida neutralidad. Así, para Roger Penrose, profesor de matemáticas en la Universidad de Oxford, existirían tres mundos: el matemático-platónico (probablemente el más primitivo de los tres), el físico y el mental, cada uno con sus propias reglas, pero todos ellos relacionados, dependientes e influyendo cada uno en los otros. Estos tres mundos representarían a su vez respectivamente los tres absolutos platónicos: la verdad, la belleza y la moral. La moral pertenecería en principio a mundo mental aunque al estar los tres mundos relacionados ello no querría decir que los otros dos quedaban ajenos a ella, lo mismo ocurriría con la belleza y la verdad (R. Penrose, 2004, pág. 1028-1031). Igualmente, Roger Penrose acepta, siguiendo a Platón, que la verdad como ideal absoluto que la matemática representa, no puede estar dissociada de los otros ideales platónicos como el de la bondad y el de la belleza (R Penrose, 2004, pág. 22). En otras palabras algo sólo puede (debe) ser verdadero cuando además es bueno y bello.

En ese sentido, si bien se ha acusado a la ciencia de ser la puerta de avances tecnológicos que ponen en peligro la seguridad y la vida humanas, también es cierto que la contribución de la ciencia y la matemática al progreso del conocimiento y dominio del entorno es clara y mucho más incuestionable que la aportación de la filosofía o de las llamadas ciencias del espíritu. De hecho, en la medida que la ciencia promueve la reducción de nuestra

ignorancia (elemento constitutivo del mal) y que a través de la tecnología persigue la mejora de nuestra calidad y cantidad de vida (por ejemplo a través de la reducción de las enfermedades, de conseguir un cultivo más eficaz de las cosechas, etc...) constituye un instrumento privilegiado para combatir el mal. La cuestión estribaría en consecuencia no tanto en el saber científico y el poder que atribuye al ser humano sino en manos de quién se pone ese conocimiento y la finalidad que persigue. En este sentido, la ciencia y la tecnología son necesarias aunque sólo sea porque históricamente, desde los tiempos primitivos, el ser humano para sobrevivir, evitar su desaparición como especie y adaptarse a los cambios del medio ha tenido que aprender a fabricar diversas herramientas y utensilios (ver A. Fernández-Rañada, 1995, pág. 223). Sin embargo, también es cierto que esa misma tecnología ha contribuido en ocasiones, y puede contribuir aún más en el futuro, a acelerar la destrucción de la propia humanidad, pero esta tendencia, para ser honestos, no siempre ha sido responsabilidad de los mismos científicos sino más bien de los poderes que han tratado de utilizar sus descubrimientos para intereses no del todo nobles y que desconocen los límites inherentes a toda empresa humana. El progreso en este sentido como valor de la modernidad, y su instrumento la razón, se pone en cuestión cuando adquiere un contenido puramente económico o tecnológico, olvidando cómo afecta al propio ser humano como tal (M. Fernández del Riesgo, 2005, págs. 11 y 13).

En definitiva, no es el que el saber científico produzca el mal, es que potencia la capacidad dañina y destructora de un mal que ya existía y lo precede. Por tanto, si el saber para ser tal debe estar orientado al bien, la filosofía y la religión (o las religiones) pueden contribuir a diseñar una “ética de mínimos” que giraría necesariamente en torno a la dignidad absoluta del ser humano. De hecho, la ciencia tiene una deuda indudable para con la filosofía en la determinación conceptual de algunos elementos fundamentales del conocimiento científico (fuerza, causa, materia, sustancia, tiempo, espacio...) y, por otra parte, dado que no es ajena a la sociedad en que se desarrolla, tampoco lo es al problema del bien y el mal por lo que haría bien, de algún modo, en tener en cuenta a la religión o a la ética.

IV.1.2. Saber científico y religión

Tal vez una de las aportaciones más importantes de la ciencia al bien haya sido liberar a los dioses de su responsabilidad directa en todo cuanto de malo ocurre pues, antes de la explicación científica, tras cualquier tormenta, calamidad atmosférica o enfermedad se creía adivinar la responsabilidad de un espíritu-dios que castigaba o maldecía. Con la ciencia y a través del estudio de los fenómenos desde enfoques objetivos y naturales, los dioses han perdido parte de su poder a los ojos de la humanidad pero han ganado cierta dignidad (lo que no obsta para que algunos sigan rezando a Santa Bárbara cuando llueve). En todo caso, son varios los filósofos (Bertrand Russell, 1985) y los científicos (destaca en el mundo anglosajón la obra de Richard Dawkins, 2006) que se han encargado de demostrar la inferioridad y casi irrelevancia de la religión frente a la ciencia, lo que llevaría a negar cualquier tipo de comunicación entre ellas. Existe, sin embargo, una línea más moderada donde sí resulta posible estudiar racionalmente el fenómeno religioso, pero sólo si se rompe la fascinación o hechizo con el que se presenta habitualmente la religión pues en este caso funcionaría como obstáculo a la investigación; ahora bien, el objetivo de ese estudio no sería tanto descubrir en la religión ninguna verdad cuando explicar vía científica los posibles efectos positivos que de ella pudieran derivarse (D. Dennett, 2006).

No obstante, como recalca A.N. Whitehead quedaría una convicción instintiva y latente, que se encuentra en la base del pensamiento científico occidental y hunde sus raíces en el mundo griego y hebreo, de que existe un misterio que debe ser revelado (A.N. Whitehead,

1993, pág. 190). Newton sería en este sentido el nuevo Moisés que bajaba del monte con el conocimiento sagrado (I. Prigogine e I. Stengers, 1984, pág. 76). Pero es que además, la religión forma parte del inconsciente colectivo e individual tanto del filósofo como del científico (aunque éstos sean ateos) y no es tan fácil librarse de ella ni aun cuando se la critica o se la niega. De hecho, el imaginario científico occidental coincide todavía hoy en gran medida con presupuestos religiosos de carácter bíblico, como se demuestra en la obsesión por encontrar un origen único a la realidad y a las cosas o por mantener una concepción lineal de la historia, presupuestos todos ellos que no se darían, sin embargo en otras culturas (también originariamente religiosas) de carácter oriental. Al fin y al cabo, el objetivo final de las ciencias naturales es descubrir las causas últimas e invariables de todos los fenómenos naturales (H. Helmholtz, citado por I. Prigogine e I. Stengers, 1984, pág. 110). Y no es tal vez casualidad en este sentido que la idea del *Big Bang* se deba al físico y sacerdote católico belga Georges Lemaître, para quien la ciencia y la religión eran dos caminos diferentes y complementarios que convergen en la única verdad.

También ha manifestado A. N. Whitehead que “la religión no recuperará su antiguo poder hasta que pueda enfrentarse al cambio con el mismo espíritu con que lo hace la ciencia. Sus principios pueden ser eternos pero la expresión de esos principios requiere continuo desarrollo” (A. N. Whitehead, 1993, pág. 224, *la traducción es nuestra*). No obstante, si bien la religión debe aceptar la visión científica de la historia y de la arqueología, la ciencia tiene que abrirse a lo sagrado (R. Abraham, en R. Sheldrake, Terence McKenna, R. Abraham, 2005, pág. 182). En este sentido, la ciencia no debería renunciar tan fácilmente al saber milenario encerrado en las grandes tradiciones religiosas (incluidos su mitos y su simbología) pues éstas tienen la virtualidad de hacer presente el problema del mal, por ejemplo, a través de las cosmologías y las narraciones apocalípticas. Y es que, como afirma J. Derrida, “la atestación pura, si la hay, pertenece a la experiencia de la fe y el milagro..., por lo que ésta se vuelve indispensable para la ciencia, como para la filosofía o para la religión” (J. Derrida, 1996 I, pág. 103). En este sentido, se dice que un principio científico es que las negaciones no se demuestran pero lo realmente científico es poder demostrar tanto lo que se afirma como lo que se niega.

En este contexto, la ciencia y religión deben por lo menos comunicarse pues si bien ciencia y técnica constituyen referentes indudables en nuestra manera de acercarnos a la realidad, no son sin embargo generadoras de valores ni de fines últimos (E. Trías, 1997, pág. 16) ni pueden olvidarse de un conocimiento milenario o comportarse como si éste no existiera. No se trata, por tanto, con todas las críticas aquí reseñadas de negar validez al pensamiento y método científico sino de ponerlo en su justo lugar y abrirlo a la posibilidad de crítica y complemento no sólo desde el propio mundo científico, lo que resulta obvio y esencial a cualquier investigación, sino también desde otros mundos que en principio parecerían serle ajenos, como son la filosofía y la religión. Es obvio que éstas últimas deberán aprender y variar a su vez sus postulados a la luz de nuevos descubrimientos científicos, pero la relación no debe acabar aquí pues la ciencia si está segura de su veracidad no debe tener miedo a argumentar contra cualquier tesis, por alocada o absurda que parezca ser desde una óptica científica, si aporta un punto de vista que puede ayudar a completar o a abrir nuevos interrogantes que la misma ciencia necesita para seguir avanzando.

IV.2. CONTENIDOS Y LÍMITES DEL SABER CIENTÍFICO

Para continuar con el análisis de la problemática que plantea el mal y la religión desde un punto de vista científico, necesitamos partir de una exposición siquiera breve/sinóptica de los principales contenidos y conceptos del saber científico en la actualidad.

IV.2.1. Un problema epistemológico previo: a más repuestas, más complejas preguntas

En el siglo XIX se creía (Laplace) que todo estaba determinado por leyes eternas de la naturaleza y que era un mero problema de capacidad, datos y conocimiento (es decir si pudieran hacerse los cálculos y las observaciones pertinentes) poder predecir el futuro. En parecida línea de pensamiento, a finales del siglo XIX Lord Kelvin declaraba que la física estaba completa a falta de un par de nubarrones por despejar. Sin embargo, hoy queda claro que el intento de aclarar esos dos nubarrones ha descubierto una tormenta permanente en toda regla que no deja de mandar nuevos rayos. Si algo hemos aprendido durante el último siglo es que a medida que avanzamos en el conocimiento, los nuevos descubrimientos afectan ineludiblemente a los presupuestos anteriores que teníamos por ciertos, los cuales deben, en consecuencia, ser reformulados. Así, por ejemplo, con la mecánica cuántica en 1927 se empezó a aceptar que la regla general era la indeterminación, no sólo a nivel cuántico sino a todos los niveles de la organización natural (ambivalencia).

De hecho, la tarea de descubrir las leyes que gobiernan el universo desde un enfoque científico dura ya algo más de dos milenios y medio, y dicho enfoque por más que aparentemente tenga muy perfeccionados sus mecanismos de investigación no ha dejado de llevarnos por sendas angostas y en ocasiones equivocadas que han debido ser rectificadas en el tiempo. Es cierto que durante el siglo XX y lo que llevamos de XXI se ha perfeccionado notablemente ese conocimiento, probablemente más que en ningún periodo anterior, pero ello no significa que no vayamos a seguir descubriendo que andábamos por sendas equivocadas que parecían sin embargo seguras y muy trilladas: “[E]l problema es que los nuevos descubrimientos hacen que el número de cosas que no se comprenden sea cada vez mayor (...) por lo que no existe hoy una teoría científica, ni ley alguna, que no pueda modificarse o descartarse mañana” (M. Gardner, 1993, págs. 321, 307).⁶⁴ Quizás por eso mismo Steven Weinberg dijo que cuanto más comprensible parece el universo también se revela como más difícil de comprender. Resulta evidente que a medida que nuestra capacidad evoluciona el mundo también se transforma, es decir junto al célebre adagio heraclítico de que no resulta posible bañarse dos veces en el mismo río, hay que añadir que no sólo el río, sino el propio bañista tampoco es el mismo cada vez que se baña pues sus células han cambiado, alguna neurona ha muerto, su experiencia es distinta.

Por tanto, hasta tanto se elabore una teoría global, plenamente aceptable, comprobable y susceptible de ofrecer explicaciones satisfactorias para todos los fenómenos —o al menos la deseada teoría unificadora de la relatividad general y la mecánica cuántica—, siempre nos encontramos con el riesgo potencial de que nuevos descubrimientos puedan afectar sustancialmente y hasta de forma radical a las teorías actualmente consideradas por “verdaderas” y en vigor por la comunidad científica.

⁶⁴ De hecho, algunos médicos a mitad del siglo XX pensaron ufanos que “era hora de cerrar el libro de las enfermedades infecciosas” (M. Kaku, 1998, pág. 240). Recientemente se ha descubierto que la fotosíntesis de las plantas no depende de la luz del sol sino del calor que es su consecuencia (es decir energía), lo que tiene implicaciones en otros campos, incluido todo el simbolismo creado en torno al disco solar y a la luz como fuente de la vida que probablemente debería reformularse. No obstante, esta tesis contradice la 2ª ley de la Termodinámica que sostiene que “no se puede crear orden a expensas del desorden creado por el propio sistema que se ordena” que sería el caso de admitir que la función clorofílica o fotosíntesis depende del calor que el propio proceso genera. Otro caso apareció publicado en agosto de 2007 por la paleontóloga María Martín-Torres y su equipo en la revista *Proceedings of National Academy of Science* donde sobre la base de más de 5000 fósiles se demostraba que la colonización primigenia de Europa se produjo desde Asia y no desde África (ref. *El Mundo*, martes 7 de agosto de 2007, pág. 26).

IV.2.2. De la física clásica a la física moderna

IV.2.2.1. Newton: la ciencia clásica o la creencia en el final del conocimiento

Képler al separar nítidamente entre causas espirituales y naturales, entre alma y fuerza, da lugar al nacimiento de una mecánica científica autónoma. Sin embargo, suele calificarse al modelo creado por Newton —fundamentalmente diseñado en su obra *Principia* publicada en 1687— como el inicio de la física clásica, y a la Teoría de la relatividad especial de Einstein —fundamentalmente diseñada en 1905— como el inicio de la física moderna. Entre medias, sin embargo, tuvieron lugar muchos desarrollos importantes. Especialmente revolucionario fue por ejemplo el concepto de “campo” (espacio permeable) que ya en el siglo XIX Faraday y Maxwell establecieron que debían coexistir con el concepto de realidad newtoniana (los campos clásicos serían el electromagnético de Maxwell y el gravitacional de Einstein). A partir de entonces los habitantes del universo no serían sólo las partículas en sentido newtoniano y las “fuerzas” que actúan entre ellas sino una existencia “incorpórea” que lleva energía de un lugar a otro (¿no suena esto a espiritual?).

En todo caso, sin duda Newton revolucionó la ciencia y puso la simiente de un salto cualitativo fundamental para la especie humana. Sin embargo, el propio Newton se sentía como un niño que juega en la playa, divirtiéndose al encontrar un guijarro más liso de lo habitual o una concha más bonita “mientras el gran océano de la verdad se extendía ignoto ante mí” (citado por M. Kaku, 1998, pág. 17). De hecho, tras el descubrimiento de las estructuras disipativas junto a las aportaciones del no-equilibrio, puede decirse que la física clásica ha quedado reducida a los casos más simples y menos interesantes del mundo. Para el resto se propone una nueva física de la complejidad que reconquiste el significado global de la realidad (I. Prigogine e I. Stengers, 1984, págs. xxvii y sigs.). Como nacimiento de la ciencia de la complejidad se ha propuesto el año 1811 que es cuando el Barón Jean-Joseph Fourier demostraría que el calor fluye proporcionalmente al aumento de la temperatura, lo que se aplicaría a cualquier estado de la materia, sólido, líquido, gaseoso (I. Prigogine e I. Stengers, 1984, pág. 104).

IV.2.2.2. Termodinámica y entropía

La primera ciencia “no-clásica” puede considerarse que es la de termodinámica y sus dos famosas leyes formuladas en 1865 por Clausius. La primera ley dice que el total de la energía se conserva siempre a pesar de cualquier transformación que tenga lugar en un sistema aislado dado, la segunda ley señala, en términos muy resumidos, que el calor fluye siempre de un cuerpo más caliente a uno más frío, y la tercera ley, que el cero absoluto es inalcanzable. Tanto la primera ley (también llamada de conservación de la energía: “la energía no se crea ni se destruye sólo se transforma”) como la segunda (conocida también como de la conversión de la energía) operan sin problemas para sistemas aislados. Es decir describen una conversión que es de carácter cualitativo pero no cuantitativo. Sin embargo, la observación del funcionamiento de máquinas que utilizan calor pronto reveló la existencia de pérdidas, lo que implicaba reconocer una tendencia universal hacia la degradación de la energía mecánica en todo sistema cerrado. Ello llevó a aceptar un nuevo concepto, el de “entropía”, es decir el grado o medida de desorden o aleatoriedad de un sistema.⁶⁵

⁶⁵ La segunda ley introduce indirectamente la flecha del tiempo en la física pues diferencia dos tipos de procesos: los reversibles (que son independientes de la dirección del tiempo) y los irreversibles (que dependen de la dirección del tiempo). El concepto de entropía se aplica en relación con este segundo tipo pues es en los irreversibles donde se incrementa. Por tanto, la variación en la entropía sería el resultado de la suma del

Estas “leyes” de la termodinámica no sólo plantean el problema de los sistemas no aislados, sino que también chocan con la física dinámica. Por otra parte, en ocasiones los defensores de la “segunda ley” parecen más fervientes creyentes que verdaderos científicos. De hecho, la segunda ley de la termodinámica podría entenderse como una evolución desde el orden al desorden que lleva a un nuevo concepto de materia, una materia activa que fluctúa (I. Prigogine e I. Stengers, 1984, págs. 286 y sigs). No obstante, a pesar de esta postura de Prigogine (quien también la acepta implícitamente en sus planteamientos) lo cierto es que la segunda ley de la termodinámica está mayoritariamente aceptada en la doctrina científica al día de hoy y no crea fisuras en el cuerpo científico dominante.

IV.2.2.3. Teoría de relatividad general y especial

La relatividad general explica la fuerza de la gravedad en términos de curvatura del un espacio-tiempo. La relatividad especial, también desarrollada por Einstein y antecedente necesario de su más completa teoría general, sostiene que las leyes de la física deben ser las mismas para todos los observadores que se mueven libremente, no importa cuál sea su velocidad. La teoría de la relatividad sitúa al ser humano en una posición a la que no está acostumbrado. El primer límite es una constante, la velocidad de la luz en el vacío (300.000 km/sec), que condiciona la región del espacio que puede influenciar el punto donde se sitúa el observador. Para Newton, quien no requería de constantes universales, la calidad del observador era irrelevante pretendiendo con ello una universalidad que no puede predicarse de la física a partir de Einstein.

La relatividad limita la posibilidad de una descripción científica a los recursos disponibles para un observador que pertenece al propio mundo que describe, y no puede referirse por tanto a un ser que hipotéticamente observara el mundo físico “desde fuera” (ver *infra* la referencia a los “demonios” en la ciencia). Por tanto, las leyes de la relatividad sólo se aplican a seres de naturaleza física, observadores localizados en un lugar determinado que es el mismo que observan, no a hipotéticos seres “no físicos” capaces de situarse por ejemplo en varios lugares al mismo tiempo (I. Prigogine e I. Stengers, 1984, pág. 218). De esta manera, la pretensión de objetividad se resiente (de ahí el término relatividad), pero no así la ambición de dar con una respuesta al todo. Ello no obstante esta pretendida accesibilidad de la realidad al conocimiento humano que no requiere de observadores ajenos al mundo en que vivimos choca con la realidad cada vez más patente de que la verdad absoluta, de existir, resulta inaccesible a la mente humana (como defendería el propio R. Tagore, en su obra “*The Nature of Reality*”, escrita en respuesta a Einstein) pues ésta requiere siempre de un marco teórico implícito o explícito de referencia que al mismo tiempo la limita.

IV.2.2.4. La teoría cuántica

La teoría cuántica fue concebida principalmente por Max Planck (quien en 1900 sugirió que la luz era discontinua y se componía de pequeñas unidades denominadas “cuantas”), Edwin Schrödinger y Werner Heisenberg, para luego derivar en lo que hoy conocemos como mecánica cuántica. Se basa fundamentalmente, por un lado, en que la materia no es continua, como hasta hace poco se creía, sino que se presenta en paquetes llamados cuantos y, en segundo lugar que las partículas subatómicas tienen propiedades de partículas y de ondas. No hay que desdeñar los cambios que ha introducido la mecánica cuántica en la

número de intercambios entre un sistema y el resto del mundo, y los fenómenos irreversibles que tienen lugar dentro del mismo sistema.

imagen del mundo que algunos consideran bastante más relevantes que los producidos por la teoría general de relatividad de Einstein. Lo que la mecánica cuántica nos cuenta que sucede a escala microscópica choca tan abruptamente con nuestro concepto habitual de realidad, que algunos físicos incluso dudan de que el mundo cuántico constituya algo “real” ya que, según su punto de vista, la realidad sólo empezaría a ser considerada como tal cuando opera a un tamaño donde las reglas de la física clásica empiezan a actuar; a pesar de ello, no rechazan utilizar el “formalismo matemático” que sostiene la mecánica cuántica para seguir buscando respuestas. Para otros, sin embargo, la mecánica cuántica se aplicaría a todos los niveles de la realidad y hasta que no comprendamos en profundidad el nivel cuántico no podría hablarse, en puridad, de ningún tipo de realidad (R. Penrose, 2004. págs. 493, 508). Lo cierto es que cada vez necesitamos más energía para “observar” el interior de la materia lo que nos lleva a plantear si tal vez a fuerza de elevar la energía aplicada para “ver” de qué estamos hecho no acabaremos por provocar un nuevo “*Big Bang*” (¿estará la curiosidad detrás de la creación de nuevos mundos?).

De la mecánica cuántica, hemos aprendido asimismo que la realidad a escala microscópica tiene una naturaleza dual (o ambivalente, como preferimos decir en este estudio) y que no podemos determinar al mismo tiempo la posición y la velocidad de una partícula (principio de incertidumbre de Heisenberg). No obstante, Einstein ya había hablado de la concepción dual de la luz como onda y partícula que las relaciona con la constante de Planck.⁶⁶ Hay que tener en cuenta en este sentido que la función de onda cuántica es bastante distinta de la onda de la física clásica que se mueve a la velocidad de la luz, pues la primera admite una comunicación casi instantánea con independencia de la distancia a que se encuentre. De hecho, de acuerdo con el “*quantum entanglement*” o “entrelazamiento cuántico” todos los objetos estarían conectados y “enredados” aunque nosotros los percibamos como cosas independientes. En nuestra experiencia cotidiana no somos capaces de detectar estos fenómenos cuánticos pues nuestra escala de percepción hace que sólo seamos capaces de apreciar lo que está regido por la aproximación estadística, es decir, nuestros sentidos nos dan cuenta de lo estadísticamente probable y más abundante. Según Erwin Schrödinger, uno de los padres de la mecánica cuántica y autor de la ecuación de onda, nuestra escala humana, nuestras dimensiones, están en relación a las dimensiones microscópicas de átomos, partículas y subpartículas, de manera que sólo seríamos capaces de percibir los efectos que estas cosas producen cuando están agregadas en una gran cantidad, y no los de unas pocas de ellas. Nuestra escala es la de los sistemas que manifiestan lo estadísticamente más probable. De hecho, en algunas circunstancias, se nos puede considerar a nosotros también un sistema estadístico más (E. Schrödinger, 1984).

La teoría cuántica prueba una vez más que el conocimiento es más complejo que sus apariencias y nuestras percepciones sensitivas ya que nadie por simple intuición podría descubrir cómo se comporta la realidad a nivel cuántico. Nos encontramos ante un momento parecido a aquél en que los que miraban y advertían cada día cómo se movía el sol y las estrellas en torno a una bóveda casi perfecta no podían aceptar fácilmente que su visión no respondiera de ningún modo a la realidad sino que por el contrario era la Tierra la que se movía no sólo en sentido traslativo sino girando sobre sí misma.⁶⁷ Además las estrellas no estaban donde el ojo humano las veía pues éste sólo percibía el reflejo de la luz que a través de miles o millones de años y a una inmensa velocidad viajaba por el espacio.

⁶⁶ Su argumentación teórica fue la que permitió la explicación del fenómeno fotoeléctrico. Esto es, los saltos energéticos de los electrones que admiten o absorben fotones están “cuantizados”, es decir, unos valores concretos de energía.

⁶⁷ Es curioso que al menos “idealmente” se haya planteado con objeto de poder explicar ciertos fenómenos que las partículas en el nivel cuántico también giran de modo análogo al mundo macroscópico.

No obstante, en la mecánica cuántica existen numerosas cuestiones sin resolver por lo que en ocasiones se ha reclamado la necesidad de su mejora antes de llegar a conclusiones definitivas (R. Penrose, 2004, pág. 791 y sigs.). Uno de los misterios que tal vez requieran mayor reflexión es que un fenómeno pueda al mismo tiempo existir y no hacerlo, según se deduce del célebre dilema del gato de Schrödinger. Se trata de un gato encerrado en una caja donde un fotón es lanzado sobre un mecanismo que lo puede dividir en dos, uno de los cuales acciona un dispositivo que mata el gato y otro no. Dado que las dos alternativas del fotón deben co-existir en superposición cuántica puede decirse que el gato en algún momento está vivo y muerto y sólo cuando el observador abre la tapa de la caja el resultado se inclina hacia uno u otro lado. Sin embargo, cabría también decir que el gato no lo vemos por lo que de alguna forma está o muerto o vivo, pero lo que no cabría decir es que está medio muerto y medio vivo. ¿Por qué no decir que no sabemos cómo está y que hasta que no abramos la caja no lo sabremos, en vez de decir que está $(1/2)$ muerto y $(1/2)$ vivo? ¿No podría decirse lo mismo respecto al mal? Cabe recordar a este respecto la pregunta de Einstein ¿existe la Luna sólo porque la mira un ratón? (citado por M. Kaku, 1996, pág. 270). O ¿quién nos observa a nosotros para que podamos existir?

En todo caso la teoría cuántica tiene dos características: una, que abre la puerta a una serie de curiosas paradojas que desafían todas nuestras ideas acerca del universo, y dos que es, por ahora, incuestionablemente correcta ya que ha sobrevivido a todas las pruebas experimentales que se le ha propuesto (M. Kaku, 1998, pág. 148). No obstante, también se ha precisado que, por ahora, la mecánica cuántica necesita de algunos “trucos” matemáticos si no quiere perder su aparente consistencia (R. Penrose, 2004, pág. 610)

IV.2.2.5. La ausencia de una teoría global y la teoría de supercuerdas

Mucho se ha discutido sobre las contradicciones del modelo evolutivo que acabamos de exponer y en concreto sobre la posibilidad de encontrar una “Teoría del Todo” que dé una explicación global, definitiva y coherente a cómo funciona el universo. Para algunos esa teoría es un imposible pues siempre resultaría limitada, imperfecta y provisional. Así, de acuerdo con el teorema de Gödel, la consistencia de un sistema de axiomas no puede probarse desde “dentro” de ese sistema, sino desde fuera. En este sentido, puesto que el ser humano forma parte del mismo sistema que pretende probar, cualquier intento de explicarse a sí mismo y lo que le rodea será siempre limitado (P. Davies, 1992, págs. 165 y sigs.). Pero es que además una “Teoría del Todo” supondría el fin de la propia ciencia con lo que ese “todo” podría convertirse en una “nada” o en el fin de todo. Del mismo modo, el conocimiento científico demuestra que podemos saber mucho de las partes sin saber gran cosa del todo (P. Davies, 1992, pág. 156-157), lo que convierte al mismo tiempo a “todo” el conocimiento en provisional.

A pesar de que en algún momento se ha pensado que se estaba cerca elaborar una teoría que explicara todos los fenómenos y la naturaleza de la materia (por ejm., el modelo atómico de la materia de Bohr o el intento de Einstein de elaborar una teoría unificada de campos), ese momento sigue escapando a nuestras posibilidades. Hasta ahora se han identificado las cuatro fuerzas fundamentales de la naturaleza: la fuerza gravitatoria (que mantiene unidos el sistema solar y la galaxia), la fuerza electromagnética (que incluye la luz, el radar, la televisión, la radio, etc), la fuerza nuclear débil (que gobierna la desintegración radioactiva de los elementos) y la fuerza nuclear fuerte (que hace que el sol y las estrellas brillen en el universo). La Teoría de la relatividad general describe la primera fuerza y la teoría cuántica las otras tres. No obstante, ya hay quien habla de una “quinta fuerza”

todavía pendiente de descubrir (M. Kaku, 1998, pág. 451, profesor de Física Teórica en Nueva York y co-fundador de la teoría de cuerdas) pues la teoría de la relatividad general presenta fallos en el centro de un agujero negro, y en el instante del “Big Bang” cuando la curvatura espacio-tiempo era infinita, mientras la teoría cuántica deja igualmente algunos asuntos sin explicar como cuál es la partícula subatómica esencial o porqué existe tres generaciones o copias exactas de los quarks. En todo caso, en la actualidad, los científicos tienen dos instrumentos fundamentales para describir la realidad: la teoría de la relatividad, que describe la fuerza de gravedad y la estructura a gran escala del universo, y la mecánica cuántica, que se ocupa de fenómenos a escalas extremadamente pequeñas. El problema es que estas dos teorías no pueden ser ciertas a la vez pues resultan inconsistentes (S. Hawking, 1989, pág. 30). Lo que se ha propuesto pasa por establecer una mecánica cuántica gravitatoria, pero todavía queda mucho por trabajar (incluido un fundamento ontológico coherente que dé soporte a la mecánica cuántica, R Penrose, 2004, pags. 816 y sigs). Al fin y al cabo estamos hablando de teorías con casi un siglo de existencia, las cuales a pesar de su desarrollo formidable no pueden ofrecer una exactitud cien por cien que a otras teorías que han durado bastante más de tiempo (como la de Newton) ya no se les otorga.

Más recientemente, para solucionar, al menos en parte, las contradicciones que se producen entre la mecánica cuántica y la teoría de la relatividad se ha propuesto la teoría de cuerdas y de supercuerdas que sustituye el concepto de partículas por una entidad extendida denominada cuerdas o por estructuras de más dimensiones llamadas membranas o p-branas. En líneas generales, la teoría de supercuerdas sostiene que la base de la realidad está compuesta por unos filamentos (cuerdas) en vibración (como las cuerdas de un violín), dando cada una de estas vibraciones lugar a una partícula subatómica (M. Kaku, 1998, pág. 455). Para sus defensores esta teoría puede representar la física del siglo XXI, aunque para otros esto no está tan claro. En todo caso, un buen modelo matemático resulta necesario pero no es suficiente por sí mismo para demostrar la realidad de una teoría. Eso ocurre en el caso de una teoría (por ejemplo, la cosmología o la super-simetría básica a la teoría de cuerdas) que afecta a regiones o a aspectos del universo que no son susceptibles de experimentación directa por estar más allá de las posibilidades de nuestros instrumentos de visión y medida (R. Penrose, 2004, pág. 1025). Así, una teoría matemáticamente razonada podría vivir durante siglos sin que pudiera comprobarse su verdad o falsedad desde un punto de vista experimental. Pero ¿no es esto a fin de cuentas lo que ocurre con la idea de Dios? ¿Por qué presume entonces la ciencia teórica de ser algo muy distinto a la religión?

En todo caso, uno de los puntos fuertes de esta teoría es que sirve, según sus autores, para diseñar una teoría cuántica de la gravedad (es decir para unir la mecánica cuántica de lo pequeño con la geometría del espacio curvo de lo grande, pero para otros estamos todavía bastante lejos de encontrar algo parecido a la deseable “teoría del todo” susceptible de ofrecer respuestas coherentes y satisfactorias a todas nuestras preguntas y que ofreciera una imagen fidedigna y comprensible de toda la realidad (R. Penrose, 2004, pág. 1010).⁶⁸

IV.2.2.6. ¿Qué materia?, ¿qué energía?, ¿qué realidad?

a) ¿Un mundo con un número no definido de dimensiones?

Resulta quizás sorprendente que en el estado de desarrollo actual de la ciencia no sepamos “a ciencia cierta” de cuántas dimensiones se compone la realidad. Una cosa es segura: las

⁶⁸ No obstante, no es la única teoría que trata de conseguir este objetivo pues existen ,otras como la teoría cuántica del “twistor” fundamentada en una filosofía holomórfica, aunque hasta la fecha han recibido bastantes menos apoyos.

tres dimensiones con las que habitualmente representamos “nuestro” espacio no son las únicas ni resultan suficientes para hacernos una idea clara de cómo funciona el universo. Al menos debemos aceptar que existiría una cuarta, el tiempo (la cuarta dimensión que resulta esencia para la Teoría de la relatividad) que puede considerarse a su vez tridimensional: pasado, presente y futuro, tres vertientes que se relacionan entre sí pues el pasado se hace presente en función de la memoria, el presente a cada instante se convierte en pasado, y el futuro será pronto presente e inmediatamente después a integrarse en el concepto de “pasado”.

La teoría de cuerdas o supercuerdas reclama concebir el espacio-tiempo con más de las cuatro dimensiones habituales para poder abarcar todos los fenómenos que se dan en el universo, sin que exista un claro consenso sobre el número definitivo. No obstante, la postura dominante es que en los primeros instantes del universo la temperatura subió a miles de millones de grados centígrados y que se llegó a un campo primario de la naturaleza, el cual tendría nueve dimensiones de espacio y una de tiempo. De esta manera se resolverían al parecer los problemas que presenta la mecánica cuántica. Sin embargo la teoría de cuerdas también puede verse como la consecuencia de un intento de eliminar los “infinitos” de la teoría cuántica de campos (R. Penrose, 2004, pág. 884). De hecho, la apuesta por aceptar un número “extra” de dimensiones espaciales tiene su fundamento en tratar de resolver una anomalía (relativa a un parámetro esencial en la descripción de una cuerda) propia de dicha teoría que hasta la fecha se ha desarrollado en términos casi exclusivamente matemáticos. También la teoría de campos cuánticos aparece frecuentemente relacionada con la transformación lineal de espacios de “infinitas” dimensiones, especialmente en espacios vectoriales.⁶⁹

Por tanto, a partir de la teoría de cuerdas parece claro que hay que empezar a aceptar la posibilidad incluso de un universo con n dimensiones o un conjunto formado por n universos.⁷⁰ Es una imagen que probablemente asusta sobre todo por lo bajo que deja situado al ser humano y a su capacidad de comprender, pero negarla sería dar la espalda a una realidad sólo por el hecho de ser incómoda o no ajustarse a nuestros parámetros de explicación y razonamiento. De hecho, la matemática ha tenido que desarrollar un nuevo tipo de números “los hipercomplejos” para tratar de representar un mundo potencialmente de “ n ” dimensiones. ¿Por qué “ n ”? Porque hipotéticamente podría existir algo de “0” dimensiones (¿un punto infinitesimal?) y también porque desde el punto de vista matemático, sería posible representar al menos un cuerpo rígido de tres dimensiones con tres dimensiones potenciales más (grados de libertad) de su centro de gravedad y tres más de posible rotación de dicho cuerpo. Pero no se trata sólo de un problema de hipótesis matemáticas sino de cómo se comporta la realidad.

En cualquier caso, los problemas de relación entre una teoría y la realidad en que vivimos ha llevado a Stephen Hawking a manifestar que una teoría no debe necesariamente corresponderse con la realidad puesto que no sabemos lo que ésta es. La realidad no sería una cualidad que puede comprobarse con un instrumento de medición, por lo que a un

⁶⁹ Hay que notar que algunas de estas dimensiones “extras” son consideradas como internas, esto es que se moverían en una dirección interior sin que ello nos alejase del punto del espacio donde estamos situados (R. Penrose, 2004, págs. 217, 292, 325, 326).

⁷⁰ La apuesta de la teoría de cuerdas por un número superior de dimensiones goza de una sólida demostración matemática. No obstante, la teoría de cuerdas sólo sería consistente con la mecánica cuántica en un espacio-tiempo de 26 dimensiones, aunque normalmente trabaja con un espacio-tiempo de 10 dimensiones (una de tiempo + nueve de espacio). Esa realidad de diez dimensiones parece que podría ser excesivamente inestable al permitir un grado muy alto de libertad que produciría también grandes singularidades (R. Penrose, 2004, pág. 905).

científico lo que debe interesarle es que una teoría pueda predecir con eficacia los resultados de las mediciones requeridas (S. Hawking y R Penrose, 1996, pág 121). Otro problema es la relación entre la mecánica cuántica y la teoría de la relatividad especial. Ya hemos visto que el tiempo adquiere una dimensión diferente según lo enfoquemos desde uno u otro punto de vista, pero cuando tratamos de juntar las dos teorías entonces las partículas desaparecen y en su lugar se dan los campos cuánticos donde cada partícula puede ser creada y destruidas en conjunción con sus anti-partículas (convirtiendo su masa en energía) que además producen resultados que tienden al infinito.

En todo caso, un problema de tener un número no definido de dimensiones es que esta carencia deja un tanto tambaleado nuestro concepto de la realidad. Este concepto ya estaba afectado por la necesidad de unir espacio-tiempo que, a partir de la Teoría de la Relatividad (aunque también cabe buscar precedentes mucho más antiguos), ya no pueden concebirse como dos realidades separadas. La nueva concepción del espacio-tiempo obliga a aceptar una realidad formada por cuatro dimensiones, tres de espacio y una temporal, un tiempo además que es relativo pues depende entre otras cosas de la velocidad.

b) Física de partículas y antimateria

Desde una posición puramente materialista puede todavía afirmarse sin muchos problemas que el universo está compuesto exclusivamente por materia y energía, pero ¿sabemos qué cabe entender por estos componentes? Hasta muy recientemente (segunda mitad del siglo pasado) se pensaba que entre las estrellas había la nada, pero se ha demostrado que las estrellas están enlazadas por nubes de material interestelar compuesta en una proporción todavía por determinar por gas y polvo interestelar (F. Hoyle y N. Wickramasinghe, 1982, págs. 73 y sigs). Sin embargo, si las estrellas se forman a partir de nubes interestelares, está todavía por determinar por qué no toda la materia de una nube interestelar se convierte en estrella sino que da lugar también a la existencia de planetas que giran alrededor de la estrella principal (Ibíd. págs. 126 y sigs.).

La sabiduría tradicional consideró a la química como la ciencia del fuego, de acuerdo al célebre dicho de *ignis mutat res*: el fuego transforma la materia. Hoy no estaríamos tan lejos de darles razón a los antiguos, la materia es energía densificada y puede convertirse la una en la otra y viceversa, viniendo a interaccionar con los campos de las distintas fuerzas existentes en la naturaleza. Por otra parte, todavía no sabemos cuál es la partícula básica que constituye la materia y si tal partícula existe, pues tras el átomo, originario en el mundo griego, le siguieron los electrones, protones y neutrones, luego vinieron las anti-partículas y ahora estamos por los quarks y en la teoría de cuerdas que habla de hilos muy finos en vibración..., es decir, la cuenta parece no tener fin. Tal vez al final debe aceptarse que “al principio fue la vibración” pues no otra cosa es la palabra (“Verbo”) a que se refiere S. Juan en su Evangelio: sonido en vibración.

Asimismo, Dirac demostró usando tanto la mecánica cuántica como la relatividad, que a cada partícula de masa m y carga e le corresponde un antipartícula de la misma masa sólo que de carga opuesta. De hecho tanto positrones (antipartículas de electrones) como antiprotones aparecen con normalidad en los aceleradores de alta energía. Lo más interesante es que cuando una partícula colisiona con su antipartícula se aniquilan mutuamente, produciendo fotones, partículas sin masa que corresponden a las partículas de interacción del campo electromagnético y expresión corpuscular de la radiación electromagnética. Por ahora parece que la materia domina ampliamente a la antimateria pues si existieran en igual cantidad la realidad física desaparecería, pero no puede excluirse

que la antimateria resida en algún lugar separada de la materia por algún sofisticado mecanismo (I. Prigogine e I. Stengers, 1984, pág. 230). ¿Podría tomarse esta anti-materia como un símbolo del mal?

IV. 2.2.7. ¿Qué realidad podemos permitirnos?

Nos encontramos probablemente en el umbral de una nueva revolución científica, dados los ratios de incremento del conocimiento humano y el constante desarrollo de nuevas innovaciones tecnológicas. Ello, se asegura, permitirá pasar al ser humano de un papel de “observador pasivo” de la naturaleza a “coreógrafo activo”, de la Era del Descubrimiento a la Era del Dominio (cf. M. Kaku, 1998, págs. 18 y 19). Esta nueva revolución se asentará sobre tres pilares: la revolución cuántica, la revolución informática y la revolución biomolecular (M. Kaku, 1998, págs. 21-24). Esta tercera revolución ha determinado que los seres vivos no se mueven por ninguna “fuerza vital” misteriosa (vitalismo) sino por un código genético, cuyo descifrado total todavía nos puede deparar, sin embargo, importantes sorpresas.

Existen también desarrollos tecnológicos en fase de estudio que podrían transformar radicalmente la realidad tal como la conocemos y está por ver que el propio ser humano que en principio debería servirse de ellos: un superconductor a temperatura ambiente (al que se le ha denominado el Santo Grial de la superconductividad), una energía de fusión que puede aprovechar la misma fuerza cósmica que nutre a nuestro Sol y a las estrellas de nuestra galaxia, una energía solar más eficiente, la utilización de la antimateria como combustible, el posible descubrimiento de una “quinta fuerza”, etc.. (M. Kaku, 1998, págs. 361, 366, 373, 382, 386). Todavía deben aclararse asimismo las consecuencias físicas y teóricas de los últimos descubrimientos en la física cuántica que nos hablan de que debemos concebir a la realidad como algo que existe y no existe al mismo tiempo, de multimundos, mundos paralelos o que bajo una realidad “explicada” —donde las partículas parece estar separadas— existe un orden implicado más profundo donde dicha separación desaparece y todo parece formar una realidad sin discontinuidades (D Bohm, 1981).

Cabe plantearse por tanto si el concepto de realidad depende asimismo de nuestra capacidad para aceptar según qué conclusiones. Así, sabemos que en realidad los colores no son reales, pero no nos gustaría ver todo sin color, del mismo modo que la no dualidad puede ser una respuesta, pero ello nos podría llevar a la indeferencia. Por otra parte, en 1982, el equipo del físico Alain Aspect confirmó algunos de los presupuestos más atrevidos de la física cuántica probando que al menos una de las siguientes afirmaciones era cierta: “la realidad objetiva no existe, y no tiene sentido que hablemos de cosas u objetos dotados de existencia real alguna por encima y más allá de la mente de un observador, *o bien* es posible comunicarse con el futuro y con el pasado a una velocidad superior a la luz” (M. Talbot, 1988, pág. 15).

Sin embargo, los científicos no siempre aciertan en sus predicciones a pesar de resultar aparentemente racionales y venir bien fundamentadas. El futuro, por tanto, aunque les pese a algunos, sigue abierto.

IV.2.3. Límites del conocimiento científico

Tras el repaso que acabamos de hacer al estado del saber científico cabe apreciar que al lado de innegables logros el método científico no está exento de algunos límites y peligros, sobre todo cuando se instala en maximalismos o dogmatismos reduccionistas. Así, el

positivismo ha sostenido que el monismo metodológico, representado por las ciencias naturales, es el único método válido para el conocimiento y el ideal metodológico para todas las demás ciencias (Jorge N. Ferrer, 2003, pág. 89; ver también T. Sorell, 1991, pág. 91), y los excesos del llamado cientismo o cientifismo llevan a considerar que todas las preguntas pueden encontrar su respuesta en la ciencia. Sin embargo, en realidad de una ciencia que se consideraba a sí misma heredera de las religiones tradicionales, hemos pasado a un neocientifismo que cuestiona la verdad, la materialidad, la lógica y al ser humano mismo (Edgar Morin, 1984, pág. 17). Por otra parte, la equiparación entre ciencia y modernidad no está exenta de problemas pues para autores como Horkheimer y Adorno (1997) es posible apreciar una visión pesimista de la Ilustración en la que el *ethos* científico se representa “como una errónea voluntad de poder y de dominio sobre la naturaleza, y su programa desacralizante como primer momento del desarrollo de una perspectiva del mundo completamente instrumentalizada que aboca directamente en Auschwitz” (F. Jameson, 1996, págs. 88 y 89). Incluso desde ámbitos literarios se ha alertado contra el monopolio de la ciencia para explicar lo común y la posibilidad de admitir más de una forma de describir una realidad compleja (David Seltzer, *La Profecía*, citado por Z. Bauman, 2005, pág. 318). De hecho, el miedo más profundo de la modernidad es que certezas y método científico puedan a la postre no resultar tan sólidos y omniscientes como se pretende pues en ese caso los mismos fundamentos de la modernidad se derrumbarían.

Y es que aun cuando la pretensión de la ciencia sea la de abarcar de forma completa todo lo que sucede en la práctica este afán resulta imposible ya que los modelos científicos siempre incluyen conceptos o figuras abstractas que remiten a otra explicación, o bien se aplican a un número de fenómenos reducidos que deben darse en determinadas condiciones concretas (Nancy Cartwright, 2002, págs. 57-72). Stephen W. Hawking reconoce que “cualquier teoría física es siempre provisional, en el sentido de que sólo es una hipótesis: nunca se puede probar. A pesar de que los resultados de los experimentos concuerden muchas veces con la teoría, nunca podemos estar seguros de que la próxima vez no vaya a contradecirla” (S. Hawking, 1989, pág. 28). Dice, en parecido sentido, A. Fernández-Rañada: “[C]uando el hombre intenta la imposible empresa de entender todo lo que ve (*‘lo que no se ve’*, añadimos nosotros), se encuentra desbordado ante un mundo excesivo y recurre por ello a aproximaciones muy diversas que le revelan aspectos distintos de las cosas, tan esencialmente evasivas.

Una de las claves que demuestra que la ciencia no es todavía “exacta” es que no existe unanimidad entre los propios científicos en torno a muchos aspectos de las teorías pretendidamente “científicas” y por tanto diseñadas de acuerdo a un método que no admitiría en principio discusión. Por el contrario, dentro de la ciencia encontramos las mismas luchas entre escuelas, la misma réplica y contra-réplica académica que resulta tan habitual en otras ramas del pensamiento. Como demostramos en este Capítulo y contrariamente a lo que nos quieren hacer pensar los sacerdotes de lo “científicamente correcto”, en realidad el pensamiento científico dista de ser un todo coherente y monolítico, siendo los propios científicos (al menos algunos valientes) los que ponen en cuestión los presuntos dogmas. Se dirá en sentido *popperiano* que es la consecuencia de un debate necesario e insustituible que pone en juego la posible falsabilidad de una teoría, pero en realidad es mucho más que eso, es la consecuencia de no tener las cosas claras porque en muchos aspectos que toca la ciencia esa claridad resulta simplemente un imposible. Precisamente la vanagloria de la que se rodea la ciencia puede convertirse en su mayor problema para avanzar, pues una cierta humildad es condición “*sine qua non*” de cualquier investigación humana que pretenda enfrentarse con éxito a la complejidad de una realidad que nos supera. Tal vez sea cierto que sólo podemos estar seguros de algo cuando la ciencia

lo confirma de forma definitiva a través de su experimentación y la medida, pero ello no quiere decir que sólo pueda ser cierto lo que pasa tal trámite pues ello sería tanto como renunciar a seguir avanzando por otros caminos en todo aquello que “todavía” se resiste a pasar por el laboratorio o tal vez no lo puede hacer nunca.

Por otra parte, se han identificado los tres errores (o excesos) más frecuentes que limitan el conocimiento científico: la compulsión de cada generación de científicos a creer que están a punto de descubrir todo lo que puede ser descubierto (síndrome del borde del mapa), la tendencia a creer que si en gran número de casos se aplica una regla o límite debe por fuerza tener que aplicarse a todos los casos (síndrome del límite), y en tercer lugar, rechazar cualquier punto de vista de la realidad que no sea una perspectiva puramente humana (presunciones ptolomeicas) (M. Talbot, 1988, pág. 20). Todo ello, sin embargo, no debe llevar al error de despreciar al pensamiento científico y sus logros si no a formular una obviedad: que ese método no es suficiente para abarcarlo todo, que debe ser complementado, completado y a veces vigilado, no para impedir o poner obstáculos a la evolución del conocimiento sino justamente para asegurarse que esa misma evolución pueda tener lugar y mantenerse en el tiempo.

IV.3. EL SABER CIENTÍFICO FRENTE AL MISTERIO Y LOS EXCESOS DE LA REALIDAD

IV.3.1. Lenguaje matemático: ¿lenguaje divino?

¿Son las matemáticas una invención o un descubrimiento? Aunque probablemente la matemática comienza en Egipto y Babilonia, es en Grecia, y concretamente medio milenio antes de nuestra era, cuando Tales de Mileto y Pitágoras introducen la noción de comprobación o “prueba matemática” dando fundamento así al conocimiento matemático propiamente dicho y probablemente a toda la ciencia. Pitágoras en el siglo VI a.C. llegó a afirmar que: “el número es la medida de todas las cosas” y, posteriormente, Galileo señalaría que el libro de la naturaleza estaba escrito en lenguaje matemático. Giordano Bruno reconoció asimismo a la matemática el valor de arquetipo de todo conocimiento, considerando a lo matemático como el intermedio entre los objetos de la percepción y las ideas puras. Por último, Kant afirmaría que la ciencia matemática representaba el ejemplo más brillante de cómo la razón puede progresar sin ayuda de la experiencia.

El problema del método matemático es que los axiomas o proposiciones matemáticas no refieren tanto objetos del mundo físico, y por tanto hipotéticamente abarcables, como ciertas entidades ideales. Ello llevó a Platón a considerar que dichas entidades habitaban en otro mundo o plano diferente al mundo físico compuesto por formas ideales, tales como cuadrados, cubos, esferas, triángulos, etc..., con lo que todo objeto físico no sería más que una aproximación de una figura idealizada. Varios siglos después (XIX), Charles Hermite sostendría en parecido sentido que los números y las funciones matemáticas no son productos de nuestra mente sino que existen independientemente de ella como algo objetivo que podemos descubrir y estudiar. De hecho, para muchos científicos el lenguaje matemático significa no sólo una garantía de precisión y objetividad sino el lenguaje con el que la naturaleza habla (P. Davies, 1992, pág. 93).

¿Serían por tanto las proposiciones matemáticas objetos independientes de nuestra mente? Al neurobiólogo y al filósofo materialista les resulta difícil compartir esa postura pues, en ese caso, ¿de qué estarían hechas? A este respecto, en investigaciones antropológicas se ha demostrado que si bien el concepto de número aproximado podría ser universal, el de número exacto no lo es, como demostrara el estudio de los mundurukú, un pueblo del

Amazonas. Por otra parte, si bien podría predicarse la existencia separada de los objetos físicos de los números naturales (0, 1, 2, 4...), los números racionales (i.e., integrales, quebrados y raíces cuadradas) obtienen una existencia bastante más dudosa (los números negativos ni siquiera eran considerados por los griegos); y los números reales, sin los cuales el número 2 no tendría raíz cuadrada, tampoco dejan indiferentes. Pero los que más problemas presentan para la mente humana son los “números complejos”, los cuales sin embargo parecen jugar un papel fundamental en el funcionamiento del universo, sobre todo cuando se actúa a escalas más pequeñas. Por último, para tratar de explicar y comprender la física cuántica se han debido desarrollar y utilizar nuevos instrumentos matemáticos, como matrices, “números cuánticos” y “variables cuantizadas”.

No obstante, con independencia de la existencia real o no de tales formas matemáticas, lo cierto es que no sólo han servido para el desarrollo de la ciencia y el conocimiento en general sino que existe una conexión evidente de la matemática, al menos de gran parte de ella, tanto con el mundo de los objetos físicos como el de las percepciones mentales. Ello no obsta para que existan determinados postulados matemáticos que resulten todavía inaccesibles a la razón, incluso a una mente adecuadamente formada y preparada (R. Penrose, 2004, págs. 17 y sigs.). En definitiva, todavía constituye un misterio cómo un lenguaje diseñado por la mente humana encaja tan perfectamente con la realidad del universo. Ello llevaría a algunos, en clave platónica, a sostener que dicho lenguaje deriva de verdades universales anteriores e independientes de la propia mente humana, mientras otros prefieren sostener que probablemente sea el resultado de que las formulaciones ineficaces hayan sido eliminadas en el proceso de evolución, con lo que los conceptos de espacio, tiempo y número serían instrumentos favorecedores la evolución humana (S. Dehaene, 2007, pág. 67. S. Dehaene dirige una unidad de neuroimagen cognitiva en Orsay).

Por otra parte, no basta la consistencia de las reglas del pensamiento matemático pues la falta de contraste con la realidad, la experimentación y la observación directa nos sitúa al borde de un precipicio ya que no sería la primera vez que una teoría formulada en términos matemáticos con gran exactitud se demuestra años más tarde total o parcialmente falsa (R. Penrose, 2004, pág. 890, 928, 1014).⁷¹ En todo caso, tanto si las verdades matemáticas son ideas que pre-existen al ser humano con independencia de su mente o son el fruto de sesudas argumentaciones que sólo y necesariamente surgen del pensamiento humano, nos encontramos ante un problema. En el primer caso porque se acepta una inteligencia extraña al ser humano susceptible de condicionar su existencia (¿podría un algoritmo desconocido controlar toda la evolución del ser humano? R. Penrose, 1994, pág. 147); en el segundo porque si son fruto del razonamiento humano no tienen por qué pretender ser menos falibles que otros productos parecidamente trabajados. Todo ello, claro, sin caer en un puro monismo idealista donde la realidad física resulta ser un mero “constructo” de nuestra mente humana.

IV.3.2. Ciencia e infinito

IV.3.2.1. La incómoda relación de la ciencia con el infinito

La palabra griega para infinito “*apeiron*” era un término no necesariamente positivo pues se equiparaba al original “caos”, desordenado y complejo, de donde surgía lo creado. No obstante, el infinito ha formado parte con toda naturalidad desde los griegos de los números naturales y de los racionales, donde el infinito aparece no sólo en una visión extensa de las cosas sino también a escala “infinitesimal”, esto es infinitamente pequeña (R.

⁷¹ Penrose cita como ejemplo la teoría de líneas espectrales de Woldemar Voigt de 1912 basada en un modelo de oscilador que se demostró ser incorrecto quince años más tarde gracias al trabajo de Heisenberg y Jordan.

Penrose, 2004, pág. 357). Galileo fue tal vez el primero en tener una actitud positiva hacia el infinito desde una perspectiva puramente matemática, aceptando que los números infinitos obedecían a diferentes nociones aritméticas que los números finitos. Para Képler, en una visión algo más moderna, lo infinito conservaba el sentido antiguo de “lo ilimitado” y lo “informe”, lo que escapa a toda posibilidad de medida y a la armonía geométrica (citado por E. Cassirer, 1953, págs. 386, 406).

Sin embargo, fue Georg Cantor quien a finales del siglo XIX puso en jaque las tesis aristotelianas y escolásticas de que una teoría del infinito resultaría imposible. Cantor distinguió a este respecto entre tres tipos de infinitos: el “Absoluto”, el infinito en el mundo físico-creado y el infinito que se expresa en términos o magnitudes matemáticas. Los dos últimos entrarían en la categoría de lo “transfinito” pues aunque están sujetos a un crecimiento ilimitado se relacionan con lo finito (citado por R. Rucker, 1995, pág. 9). El infinito físico a su vez se manifestaría en tres ámbitos: el del tiempo que no finaliza, el del espacio que no tiene límites y el del espacio-tiempo que puede ser objeto de división indefinidamente. Asimismo demostró que entre dos puntos cualesquiera de una línea hay más que un infinito número de puntos, y a este número mayor que el infinito lo denominó “aleph” (M. Talbot, 1986, pág. 19). En definitiva, el infinito no puede esconderse fácilmente pues está en la esencia de la propia matemática, como el número π que tiene infinitos decimales, lo que determina que la relación entre circunferencia y radio contenga una cierta indeterminación. Del mismo modo, los números reales, cardinales e irracionales implican aceptar el concepto de infinito en la matemática (ver R. Penrose, 2004, pág. 365)⁷²

En todo caso, algo puede carecer de límites y no ser infinito como le ocurriría a alguien que hipotéticamente paseara sobre el borde de un círculo o con una imagen del universo como una hiperesfera cuyo centro esté en cualquier sitio y su circunferencia en ningún lugar, que se pueda expandir y luego contraerse (R. Rucker, 1995, págs. 9 y sigs, 16, 17.) Pero esta visión parece más bien una huida del problema que se plantea a los científicos ante la posibilidad de que el universo sea un sistema infinito o no esté aislado, pues ambos casos se acercan a los límites de lo abaricable ya que, entre otras cosas, la entropía de un modelo así considerado podría tener también valores infinitos. En este sentido, no es casual que el que la teoría de cuerdas se presente como una teoría totalmente finita constituye uno de los elementos que la permiten ser aceptada en círculos científicos (M. Kaku, 1998, pág. 458). Cabe hablar en este sentido de un miedo escénico del mundo científico a todo lo que suene a infinito.

IV.3.2.2. ¿Puede conocerse científicamente lo infinito?

Si lo infinito existe o es una característica que se da en la realidad, la cuestión estriba en si resulta abaricable a la mente humana y, en caso afirmativo, si su comprensión se da de abajo a arriba, es decir tratando de enmarcarlo en los esquemas finitos de nuestra mente, o de arriba abajo abriéndonos a ese infinito, dejando que nos inunde, disolviéndonos en él. Aquí reside probablemente la raíz de la contraposición entre filosofía y ciencia, por un lado, y religión por otro, ya que el saber religioso no ha temido aceptar la relación del individuo con lo infinito que toma cuerpo en la voluntad y conocimiento divinos. En efecto, si el presupuesto griego era que el mundo resultaba inteligible a la mente y razón humanas, parece cada día más claro que el pensamiento lógico sólo puede comprender lo que entra dentro de sus propios parámetros finitos, por lo que difícilmente podrá alcanzar a entender

⁷² No parece necesario entrar en el detalle de funciones matemáticas como logaritmos, diferenciales, hiperfunciones, pero cabe recordar que algunas de sus características se remiten a un contexto infinito; así, por ejemplo, la base natural del logaritmo es el número $e=2,7182...$ de infinitos decimales.

lo infinito.⁷³ En este sentido, para Giordano Bruno, tratar de conocer lo infinito “por medio de los sentidos” resulta un “sinsentido” y “quien se obstinara en negar todo lo que no puede percibir por los sentidos, tendría que llegar necesariamente a la conclusión de negar también su propio ser y su misma esencia...” (*De l'infinito universo e mondi*, citado por E. Cassirer, 1953, pág. 409, nota 12). No conviene olvidar que esta idea se consideró en su tiempo una herejía y le costó la vida.

Un científico que presuma de poder encontrar todas las respuestas a sus preguntas se encuentra lógicamente incómodo con la “cuestión” del infinito. En efecto, si el universo fuera limitado en extensión (o “ilimitado” pero no infinito como astutamente arguyen algunos) y sólo divisible de forma finita, será una mera cuestión de tiempo el que la mente humana y el método científico pudieran finalmente abarcarlo y ofrecer un modelo certero y global. Ahora bien, si resulta ser infinitamente extenso e infinitamente divisible entonces nos encontramos con que ni la estructura de nuestra mente ni los instrumentos de la física estarían preparados para abarcarlo. Tal vez se podría representar bajo alguna fórmula matemática pero ello tendría poca o nula relevancia práctica para el mundo real. Es más, en la medida que lo infinito no resulte abarcable todas las formulaciones científicas basadas en un modelo de realidad finita quedarían puestas en cuestión ya que representarían una mera realidad relativa y provisional. Asimismo, el problema de aceptar una serie infinita de elementos es que la prueba matemática de cualquier cálculo (por lo tanto “su” pretensión de verdad) que tome en consideración variables infinitas se ve seriamente limitada en términos de veracidad y coherencia. Ante ello un formalista estricto ignorará el problema y seguirá trabajando, pero no es tampoco de extrañar que todos los científicos materialistas que niegan la realidad espiritual aboguen, casi desesperadamente, por proponer que el universo “debe” ser finito. En este sentido, Einstein fue el primero en proponer que el espacio no tiene por qué ser infinito pero sí “ilimitado” aunque Hawking ha reconocido que la “idea de que tiempo y espacio deben ser finitos y sin frontera es exactamente una *propuesta*: no puede ser deducida de ningún otro principio” (S. Hawking, 1989, pág. 182).

Georg Cantor señalaba que el miedo al infinito es una forma de miopía que destruye nuestra capacidad de mirar a la realidad tanto en la forma más elevada de infinitud que nos crea y nos sustenta, como en la que nos rodea y habita nuestra mentes (citado por R. Rucker, 1995, pág. 43). Cabría pensar que tras la demostración lógica de Cantor de los números infinitos este concepto había dejado de ser un problema para la razón humana, pero nada más lejos de la realidad. En primer lugar, porque no existe un solo infinito sino una multiplicidad de infinitos, por ejemplo el conjunto de todas las integrales y el conjunto de todas las fracciones posibles son a su vez infinitos (P. Davies, 1992, págs. 230, 231). En segundo lugar, porque el pensamiento racional forma parte del infinito con lo que no lo puede observar desde fuera como objeto conocible y abarcable (R. Rucker, 1995, pág. 48). En parecido sentido, de acuerdo con el teorema de Kurt Gödel, ningún sistema formal matemático puede ser al mismo tiempo coherente y completo; las propias matemáticas son un sistema permanentemente abierto que no puede ser nunca completado, por lo que el ser humano probablemente no conocerá jamás el secreto último del universo (R. Rucker, 1995, págs. 158 y sigs). Además, lo infinito se da también en lo pequeño, donde opera la física cuántica resultando imposible establecer donde acaba la posibilidad de dividir la materia en partes más pequeñas.

En definitiva, dado que lo infinito influencia de manera decisiva el ser de lo finito, nuestro acceso a la realidad resulta deformado por esa carencia y por tanto deviene necesariamente

⁷³ Así, Salvador Pániker, 1987, pág. 105. Por el contrario, Oriente siempre se ha considerado que la realidad no es en sí misma ni finita ni inteligible.

provisional. En este sentido, filósofos y científicos prefieren negar el infinito antes que tener que aceptar los límites de “su” razón. La cuestión en definitiva es si el ser humano puede por su sola razón acceder y alcanzar todo el conocimiento y comprender las últimas verdades o si para ello en todo o en parte requiere de otro tipo de instrumentos cognitivos, como la intuición, la imaginación creativa, la iluminación, revelación, fe (la fe comienza donde la razón termina, diría S. Kierkegaard, 1975, pág. 120), o simplemente ayuda proveniente de un estadio superior al que en muchas culturas se llama Dios (occidente) y en otras la nada (oriente). Ello no obstante, esto no significa denigrar la función de la razón pues ésta, en tanto seres humanos que somos, debe ejercer el papel de contrapeso al simple desvarío o certificadora de que se ha pasado de lo plausible a la simple locura.

IV.3.3. Los “sustitutos” científicos de Dios

IV.3.3.1. La necesidad del conocedor “externo”: el “demon” científico

En física, contra lo que pudiera pensarse, ha existido una curiosa proliferación de “demonios o daimones” “científicos” cuando se trataba de ilustrar ciertas paradojas que las distintas teorías producen. Estos seres, carentes de existencia real y que sólo se dan en la imaginación del científico, se caracterizan por estar dotados de unas facultades que ningún humano podría llegar a adquirir nunca, pero caso de tener existencia real algún día con sus super-facultades podrían poner en entredicho los postulados de algunas teorías o cosmologías científicas.

El primer “demon” lo encontramos cuando el matemático Laplace contesta a Napoleón sobre el lugar que ocupaba Dios en su sistema: *“Je n’ai pas besoin de cette hypothèse”*. En realidad, escondía un as en la manga: que él había sustituido la idea del Dios, aparentemente irracional, por la de un “demon” o “daimon”, es decir, una especie de espíritu de la razón capaz de conocer en cualquier momento dado todas las fuerzas que animan la naturaleza y las posiciones mutuas de los seres que la componen, y de inferir su evolución hacia el futuro y hacia el pasado. Este ser de ficción que construyó Laplace surgió como consecuencia de la ignorancia del ser humano y la necesidad de descripción estadística de ciertos procesos y resolver la segunda Ley de Newton. Para este “demon” de Laplace, sin embargo, todo cuanto existe el mundo y su devenir serían algo completamente determinado y determinista por lo que pondría en entredicho (y sigue poniendo) nociones tan solidamente asentadas como el devenir contingente del mundo y el libre albedrío de los individuos.

Resulta en todo caso cuando menos curioso que el personaje al que hace referencia Laplace lo denomine “demon” que podríamos traducir también más osadamente por “demonio” puesto que además de estar muy ocioso se dedicaría exclusivamente a complicar la vida a los científicos. Existen también otros “demonios” famosos en el mundo de la física, como el “demon” de Maxwell que sería capaz de crear un motor con energía perpetua simplemente clasificando las partículas de un gas encerradas en un recipiente, alojándolas en una parte u otra de dicho recipiente según su velocidad, si fuera capaz de detectar y ver, una a una, cada molécula individual del gas en una vasija. Incluso el “demon” científico y sus paradojas han dado juego hasta bien entrado el S.XX en las teorías de cómputo energético en procesamiento de la información (investigaciones lideradas por el Nobel húngaro Szilard). Sin embargo, tanto la teoría de la relatividad como la mecánica cuántica, y más concretamente la teoría de radiación del cuerpo negro, postuladas a finales del siglo XIX y principios del XX, dieron al traste con las travesuras de estos inquietos “demonios”, que han acabado por palidecer con todos los retos de orden cosmológico que la nueva teoría física plantea. Han quedado en eso, en seres capaces de pequeñas travesuras.

IV.3.3.2. La incómoda función de las “constantes universales”⁷⁴

El físico irlandés G.J. Stoney (1826-1911), brillante astrónomo, dedujo los requisitos que los planetas del sistema solar debían tener para poder tener atmósfera gaseosa. Estuvo en lo cierto, pero sus intereses de ciencia más profunda pasaban por demostrar que debía existir un múltiplo elemental de la carga eléctrica, para lo cual se basó en los experimentos de Faraday. Predijo con acierto la carga eléctrica del electrón, cosa que posteriormente demostró experimentalmente Thomson en 1897. Stoney observó que el valor de “e”, permitía cerrar un pequeño rompecabezas de constantes universales que eran en aquel entonces: “G” (la constante de la gravitación universal) y “c” (la velocidad de la luz).⁷⁵ En esto llegó Max Planck, con sus primeros enunciados sobre la posible cuantización de la energía en determinados procesos.⁷⁶ La constante “h” de Planck se introdujo para la explicación teórica de un fenómeno experimental que nadie lograba modelizar, como es la radiación del cuerpo negro, y que posteriormente Einstein corroboró con su explicación del efecto fotoeléctrico. Esta constante “h” informa del tamaño del “cuanto mínimo de interacción electromagnética” y como constante de proporcionalidad vino a trastocar el apacible entramado de Stoney con sus tres constantes universales. Planck, dada la pequeñez de “h” cuando se miden los datos experimentales en unidades antropocéntricas (Kg, m. y s.) propuso que se utilizaran como magnitudes fundamentales de la naturaleza, unidades más acordes con el reino de lo infinitamente pequeño, dando lugar a “masas de Planck” o “tiempos de Planck”. Otorgaba a estas magnitudes mínimas, o paquetes mínimos de masa, de tiempo, de longitud en los que la naturaleza se pudiera expresar, una validez universal, y creía que otras civilizaciones inteligentes en los confines del universo, habrían llegado a deducirlas también como expresiones mínimas de dimensiones físicas dotadas de sentido.

En medio de este debate, Einstein defendió algunas constantes que no son más que aparentes y que son debidas a nuestro modo de medir las cosas en unidades particulares: la constante de Boltzmann, un simple factor de conversión, sería de este tipo. Las verdaderas constantes serían números puros y no cantidades con dimensiones. Ni siquiera la velocidad de la luz responde a este requisito, pues lo mismo es 300.000 Km/s que 186.000 millas/s. En su lugar, debemos encontrar otra constante de la naturaleza con dimensiones de velocidad tal que dividida “c” por esta última, genere un número adimensional puro y constante. Existe ahora la posibilidad de que sea calculada esta última verdadera constante en términos de “pi” o de número “e” de clara derivación lógica y formal pura, lo que se correspondería más con una verdadera teoría física completa del Todo (J. Barrow, 2006, pág. 46). En definitiva, se trataría de encontrar una cantidad de masa expresada en unidades de “masas de Planck”, resultado que debería ser una constante universal, tanto para nosotros como para cualquier civilización (incluso extraña a nuestro mundo) dotada de sentido científico. Como vemos no se aleja mucho del planteamiento de Planck visto más arriba, pero sí aparece expresado más formalmente. Einstein, en este sentido, esperaba que las constantes fueran números básicos cuyos valores quedasen establecidos por el fundamento lógico de la teoría entera y no meros números adimensionales cuyos valores

⁷⁴ En este apartado tomaremos como referencia principal la obra “Las constantes de la naturaleza” de John Barrow (2006), catedrático en el Departamento de matemática aplicada y Física Teórica de la Universidad de Cambridge.

⁷⁵ La constante “G” se determinó experimentalmente, que tiene un valor enormemente pequeño cuando se refiere a masas, distancias y tiempos de “tamaños” antropocéntricos, pero no así cuando se refiere a medidas descomunales de orden planetario. Por su parte, la constante “e” fue medida experimentalmente por Fizeau, físico francés, en la segunda mitad del siglo XIX y “canonizada” por Einstein.

⁷⁶ Según J. Barrow (2006, págs. 36 y 37), Max Planck (1858-1947) era: “Hombre tranquilo y modesto, (...) profundamente religioso y profundamente admirado por sus contemporáneos más jóvenes, como Einstein y Bohr (...) Creía en una inteligencia detrás de las apariencias que fijaba la naturaleza de la realidad. (...)”.

fuesen determinables sólo empíricamente. A Einstein lo que realmente le interesaba era saber si las constantes adimensionales de la Naturaleza podrían haber tenido valores numéricos diferentes sin cambiar las leyes de la física o si hay solamente una elección posible para ellas. Einstein murió con la idea de que Dios no tuvo ninguna elección cuando llegó a las constantes fundamentales y sus valores: “Las constantes adimensionales en las leyes de la Naturaleza, que desde el punto de vista puramente lógico pueden también tener diferentes valores, no deberían existir. Para mí, con mi confianza en Dios, esto parece evidente, pero habrá pocos que sean de la misma opinión” (citado por J. Barrow, 2006, págs. 51 y 52).⁷⁷

Junto a Einstein otros grandes físicos se han visto impulsados a especular también sobre la importancia y accesibilidad de una comprensión final de los valores de las constantes universales. Por ejemplo, George Gamow, uno de los fundadores la cosmología moderna, veía cuatro fuerzas distintas en la naturaleza, cada una de las cuales daría uno de los números puros de Einstein que definen el mundo. Para Gamow comprender y predecir como un “a priori” completamente esos valores, sería para él lo mismo que para un físico ondear la bandera a cuadros. Se habría alcanzado la comprensión completa de las fuerzas de la naturaleza.

Desde los años 70 y 80 hasta la actualidad, los físicos andan muy ocupados estrellando haces de partículas a velocidades próximas a la de la luz en inmensos túneles, y observando y midiendo lo que se produce. Parece ser que prima más la vertiente experimental que la teórico-especulativa de una teoría del Todo que sin duda, necesitaría un basamento empírico, que está costando, más de lo que muchos esperaban. En este contexto, los avances en el tema de constantes universales se han decantado más por la información que es capaz de discernirse, almacenarse e interpretarse en el universo. El conocer esto, nos daría la pauta del “qué puedo saber” kantiano.⁷⁸ Por otro lado, la mayor parte de los científicos consideran todavía hoy a las leyes de la naturaleza como eternas e inmutables, pero al hacerlo así en realidad crean un nuevo problema “científico” pues las características que se atribuían al creador se las asignan ahora a “las leyes”. De hecho, a día de hoy continúa abierto el debate sobre si las constantes universales, G , c , h , etc. han sido constantes en toda la historia del universo o han fluctuado en el tiempo. Se cambia el nombre pero el problema para la explicación científica permanece: ¿por qué son las leyes que son y no otras?, ¿cómo se han creado?, ¿existen con independencia del universo físico? (P. Davies, 1992, pág. 73). ¿Si aceptamos que la observación de las leyes físicas y sus consecuencias tienen un límite finito de precisión (Turing) quiere ello decir que no pueden, ni deben, pretender ir más allá? Otro problema es que esas leyes inmutables no se aplicaban a las condiciones iniciales del *Big Bang* es decir sólo existieron cuando el universo comenzó a existir, lo que permite sugerir que pudieran haber existido de otros principios iniciales que hoy desconocemos (P. Davies, 1992, pág. 91).

⁷⁷ J. Barrow parece traslucir en su libro una imagen de Einstein creyente en Dios. No obstante, sus palabras han sido normalmente seleccionadas e interpretadas según haya interesado a cada grupo de opinión en apoyo de sus posturas particulares, llegando a conclusiones totalmente opuestas. Recientemente se ha descubierto una carta de Einstein enviada el 3 de enero de 1954 al filósofo Eric Gutkind donde presenta a la religión como un conjunto de supersticiones infantiles (ver artículo de James Randerson, en *The Guardian*, 13 de mayo de 2008, publicada en: www.guardian.co.uk/science/2008/may/12). En realidad no resulta fácil encajar a una personalidad tan compleja como Einstein ni en el lado de los creyentes ni en el de los ateos puros.

⁷⁸ En este sentido, son importantes los trabajos del físico israelí Jakob Bekenstein que ha establecido el número de bits de información que pueden ser almacenados, obtenidos e interpretados por unidad de volumen, arrojando un valor escalofriante (J. Barrow, págs. 53 y sigs.).

Llegados a este punto cabe preguntarnos que dado que las constantes son valores deducidos que el científico utiliza para cuadrar su modelos, por qué no puede entenderse a Dios como una constante “D” de un saber, por ejemplo, relacional-integral (ver parte III).

IV.4. COSMOLOGÍA Y ESCATOLOGÍA: TIEMPO, CIENCIA Y MAL

IV.4.1. Ser y tiempo: ¿proceso creativo o acto creador?

No existe un concepto único del tiempo. Dentro del lenguaje alquímico diseñado en el mundo árabe, el mundo era percibido no tanto como una sucesión repetitiva de fenómenos que permite hacer predicciones y formular leyes de la naturaleza (ciencia y filosofía), sino como un vasto conjunto de relaciones en perpetuo movimiento y mutación (Pierre Lry, 1989, pág. 35). Por otra parte, existen religiones cíclicas (normalmente politeístas) y otras lineales (normalmente monoteístas) aunque el cristianismo haya conseguido combinar y recoger el ciclo agrario de estaciones en el año litúrgico y la escatología en el año numeral (cf. A. Valcárcel, en V. Camps y A. Valcárcel, 2007, pág. 136). En el campo de la filosofía encontramos asimismo posturas variadas e incluso encontradas. Así, en algunas filosofías y culturas antiguas como la romana aparecía la concepción lineal del tiempo (“*Ab urbe condita*”) mientras al “ser” en Platón y Aristóteles se le caracterizaba como intemporal y permanente. Para Spinoza existía un mundo ideal intemporal de pura racionalidad; un mundo “permanente” que la ciencia también busca más allá de las apariencias. Por su parte Hegel impuso una concepción dinámica de lo real vinculada al pensamiento dialéctico, mientras la diferencia clásica kantiana entre el tiempo estático de la física clásica y el tiempo existencial que experimentamos en nuestras vidas hoy se encuentra cuestionada. En este sentido, Freud ya alertaría en contra el principio kantiano de que el tiempo y el espacio son dos formas necesarias de nuestro pensamiento, pues el psicoanálisis había demostrado que los procesos anímicos inconscientes se hallan en sí “fuera del tiempo” (S. Freud, “Más allá del principio del placer”, 1988, págs. 2507-2541, especialmente, pág. 2520).

También en la ciencia se han producido y producen tensiones en torno al concepto del tiempo. Una de ellas es la que se da entre permanencia y cambio, entre el ser y el llegar a ser, entre pretendidas leyes eternas y la realidad de partículas en evolución, entre una simetría deseada y procesos que la rompen en todos los niveles. Así, el concepto del tiempo fue considerado un problema fundamental para Einstein, quien si bien consideraba un claro déficit de la ciencia que ésta no pudiera analizar la sensación personal del tiempo —“del ahora”— su apuesta por un tiempo estático lo llevó a resistirse reiteradamente a aceptar un mundo en evolución o expansión. Para Einstein, el tiempo experimentado, el tiempo de los filósofos, no podía poner en cuestión lo que había confirmado la ciencia. Incluso para tratar de mantener un universo inalterable introdujo una magnitud, que denominó “constante cosmológica”, a la que años más tarde consideró como el peor error de su vida. El tiempo en física no era para Einstein el que percibimos, vivimos y sentimos, pues el tiempo en la teoría de la relatividad general es un parámetro estático que no fluye. Así se lo hizo ver a Einstein H. Bergson, quien concebía a lo real como acción, como impulso y donde sólo la intuición podía trasportarnos al interior del individuo. Para responder a estas mismas cuestiones el filósofo Alfred N. Whitehead propondría una teología del proceso, donde lo importante no era tanto el acto creador en sí (en torno a un concepto inamovible del ser) sino el diseño de un proceso no determinado desde el principio, abierto y que permitiera al universo recrearse permanentemente. Esta teología del proceso requeriría un concepto de Dios “dipolar”, complejo, que incluye necesidad y contingencia y por tanto potencialmente también al mal y al bien (P. Davies, 1992, págs. 56, 181-183).

No obstante, frente a lo que pudiera pensarse, ciencia, religión y filosofía, pueden darse la mano ya que los nuevos descubrimientos vienen a mostrar una forma de realidad donde se combinan “leyes y juego, cambio y eternidad” (I. Prigogine e I. Stengers, 1984, pág. 310). La visión de la naturaleza está experimentando un cambio radical hacia lo múltiple, lo temporal y lo complejo (I. Prigogine e I. Stengers, 1984, págs. xxvii y sigs.). Así, para Prigogine, cada vez se observan más ejemplos de fenómenos no reversibles donde el tiempo opera en una sola dirección, e indeterminados, con resultados crecientemente aleatorios; un ejemplo de procesos irreversibles sería el del propio progreso del conocimiento humano (cf. I. Prigogine e I. Stengers, 1984, pág. 295). De hecho, la materia se presenta más como un proceso activo de llegar a ser o convertirse en otra cosa, que como una visión estática que tiende a mantener lo que es. En ese contexto, mover la flecha del tiempo hacia atrás puede implicar tener que superar una barrera de entropía infinita a nivel macroscópico, lo que determinaría la existencia de la irreversibilidad *de facto*, aunque a nivel microscópico las cosas podrían ser muy distintas.⁷⁹

Para reconciliar “ser” (*being*) y “llegar a ser” (*becoming*), el matemático y físico Paul Davies ha propuesto el término “*stochasticity*”, entendiendo por tal un sistema sujeto a fluctuaciones aleatorias e impredecibles que se hace eco por tanto de la mecánica cuántica aplicada a todos los fenómenos. Se trata así también de combinar la racionalidad presente en las leyes matemáticas fijas y la creatividad que se deriva del hecho de que dichas leyes son fundamentalmente de tipo estadístico. Como resultado, “Dios jugaría a los dados con el universo” después de todo. Pero aceptar la parte irracional del proceso no supone caer en la anarquía o el desorden sino incluir la creatividad del sistema pues existirían principios de organización que guían y motivan pero no “determinan” la materia y energía a organizarse en una forma concreta (P. Davies, 1992, págs. 191, 192).

En conclusión, los descubrimientos de la ciencia imponen pensar el Cosmos más como “devenir” que como “ser” (J. Gómez Caffarena, 2007, pág. 258). Es decir que un ser humano puede mejorar y evolucionar junto a la realidad que lo rodea.

IV.4.2. La cosmología científica

IV.4.2.1. La creación del mundo según la ciencia: el *Big Bang*

En nuestra galaxia hay unos 200.000 millones de estrellas (tantas por cierto como neuronas en nuestro cerebro) y billones de galaxias en el espacio exterior, pero todavía no sabemos muy bien cómo tanta inmensidad ha sido creada ni por qué. Uno de los primeros filósofos que planteó una existencia independiente del cosmos, Heráclito, decía: “el cosmos, que es el mismo para todos los seres, no ha sido creado por uno de los dioses o de los hombres, sino que ha existido y existirá siempre: es un fuego eternamente vivo que se enciende y se apaga” (citado por E. Cassirer, 1953, pág. 40). También Copérnico, Galileo o Newton creían en un universo eterno. En realidad, hasta la patrística cristiana la tesis dominante era

⁷⁹ No obstante, en ánimo de cierta coherencia, las mismas características deberían darse a los dos niveles, aunque ello determinase cambiar el punto de vista clásico de la física (I. Prigogine e I. Stengers, 1984, págs. 258, 289, 291 y sigs.). En cualquier caso, la posibilidad de un viaje en el tiempo, descrita como posibilidad cierta por Einstein y desarrollada posteriormente, choca con una barrera de una entropía infinita que requeriría contar con una información infinita respecto al estado a las condiciones iniciales de partida, lo que convertiría, en principio, tal viaje en mera quimera (I. Prigogine e I. Stengers, 1984, págs. 278, 295). Kurt Gödel defendió en 1949 que el paso del tiempo es una ilusión pues pasado, presente y futuro no son sino regiones de un vasto espacio-tiempo. Gödel, sin embargo, resolvía los problemas y paradojas del viaje en el tiempo, señalando que aunque tal posibilidad existe, ese viaje sólo estaría abierto a aquéllos que no pretendan modificar el pasado o el futuro pues tal modificación resulta imposible (cf. conversación del propio Gödel con Rucker, 1995, pág. 168).

que el mundo no tuvo un origen concreto pues bien había existido desde siempre (Aristóteles y filósofos griegos) o era la consecuencia de una serie de ciclos eternamente enlazados (cultura egipcia, hindú y china). Sin embargo, a partir de 1960 los físicos decidieron abandonar definitivamente una cosmología eterna o estática y optaron por una concepción evolutiva del universo que al mismo tiempo encajaba con lo que venía sosteniendo la doctrina cristiana. De hecho, el planteamiento de una explosión originaria a la que conocemos como *Big Bang* se debe al físico y sacerdote católico belga Georges Lemaître, para quien la ciencia y la religión eran dos caminos diferentes y complementarios pero que convergían en la única verdad (V. de Rath, 1994, págs. 140 y sigs). Lemaître concretó sus tesis en algunos artículos que encontraron en un principio el rechazo de otros científicos, entre ellos del propio Einstein a quien le molestaba considerar al universo como algo cambiante, en evolución y en proceso de expansión. Sin embargo, gran parte del rechazo no se debía a razones científicas sino más bien al hecho de que la tesis de Lemaître resultaba “sospechosamente” armoniosa con las creencias católicas (y curiosamente también judías, siendo Einstein de ascendencia de esta religión). Es decir, que en esta ocasión una “creencia” o “pre-juicio” antirreligiosos contaminaba el propio discurso científico, el cual debió finalmente ceder y aceptar una formulación “a pesar de” ser coincidente con el mito religioso.⁸⁰

Hoy en día no hay grandes dudas en el mundo científico de que algo parecido a un *Big Bang* tuvo lugar. Las razones para “creer” que el origen de universo tuvo un carácter explosivo son varias: el estudio de la ecuación de Einstein en un contexto cosmológico hecho por A. Friedmann en 1922; el descubrimiento de E. Hubble de que las galaxias se están alejando de nosotros; la universal presencia de radiación en el espacio observable que se considera una reminiscencia de la explosión primigenia o “reliquia cósmica”; y, más en concreto, la radiación residual del agujero negro, la luz que iluminó la explosión de la bola de fuego hiperdensa con la que nuestro universo comenzó.

IV.4.2.2. Contradicciones del *Big Bang*

La ciencia por tanto no nos cuenta cómo el universo es sino cómo un sistema físico se comporta dentro de un proceso dinámico dado un estado de partida que se presume (R. Penrose, 2004, pág. 686). Es decir, nuestra imagen del universo en la actualidad depende en gran medida de cómo se “apuesta” (aunque sea razonadamente) que el mundo fue en su origen. En otras palabras, no existe una foto fija de la realidad sino evolutiva. El origen del universo implica el paso de la nada a algo y para investigar científicamente ese paso debemos tener suficientes datos del estado de ambos lados, lo que constituye una tarea nada sencilla (Francisco J. Ayala, 1998, págs. 113). De hecho, nuestro conocimiento de ese momento inicial es siempre parcial pues resulta imposible conocer con exactitud el comportamiento y situación de cada ingrediente de un sistema; en su lugar la ciencia opera con valores medios de las partículas individuales. Estos valores medios pueden resultar suficientes para determinar el comportamiento dinámico de un sistema hasta cierto punto, pero en los denominados caóticos su comportamiento dinámico depende crucialmente de cómo “exactamente” ha empezado a actuar (R. Penrose, 2004, pág. 688). En definitiva, la teoría del *Big Bang*, a pesar de sus sólidos argumentos científicos, deja todavía bastantes preguntas abiertas.

⁸⁰ Con la teoría del *Big Bang* el universo se volvió esencialmente evolutivo, pero entonces las mismas leyes de la naturaleza podrían estar evolucionando también por lo que no cabría hablar de leyes “fijas”, lo que ha llevado al biólogo y bioquímico Rupert Sheldrake a proponer cambiar el término “leyes” por el de “hábitos” evolutivos de la naturaleza (en R. Sheldrake, T. McKenna, R. Abraham, 2005, pág. 32).

Por ejemplo, ¿qué ocurrió con el espacio y el tiempo “antes” del *Big Bang*? La respuesta mayoritaria desde el campo científico todavía alega que resulta absurdo hablar del momento anterior a la gran explosión pues tanto el espacio como el tiempo nacen como consecuencia de aquél; es decir igual que señalaba S. Agustín el mundo fue hecho “con” el tiempo, pero no “en el” tiempo (P. Davies, 1992, pág. 50). Ello sin embargo implica no responder a la pregunta de cuál es la causa o la razón del *Big Bang* ni explica cómo surge algo donde no había ni espacio, ni tiempo, ni realidad anterior. Por otra parte que no haya causa física detrás del *Big Bang* contraviene las propias leyes de la física. Tal vez la respuesta se halle en el mundo de la física cuántica donde se dan eventos indeterminados sin causa ni posición concretos pues dado que el *Big Bang* nace de la concentración de la materia en un punto extraordinariamente denso cabría aplicar a ese momento la física que trata de lo extraordinariamente pequeño (P. Davies, 1992, págs. 61 y 62). Del mismo modo, tampoco resulta del todo claro qué pasó en los primeros momentos de la explosión ni las razones de la excesiva uniformidad en la temperatura que se produjo. De hecho, se aprecian tanto irregularidades en el proceso de enfriamiento del cosmos como agujeros negros donde no se deja escapar ni la luz pero que no por ello dejan de estar más cerca del concepto de “vacío” que del espacio material “lleno”.

Por ello, tal vez, junto a la tesis dominante del *Big Bang* conviven otras teorías.⁸¹ De hecho, Hawking ha sostenido la posibilidad de que el universo haya nacido de un agujero negro y defendió igualmente en su día un universo eternamente homogéneo sin singularidad, el espacio y el tiempo se conciben como una superficie cerrada e ilimitada porque carece de fronteras y si el universo está autocontenido, no tendría principio ni final “simplemente sería” (S. Hawking se pregunta “¿qué lugar queda entonces para un creador?”, 1989, pág. 187). Asimismo, recientemente se ha propuesto que nuestro universo sería el reflejo de un universo anterior o que sería un desarrollo de un sistema mayor, un “universo madre” del que se despegaría como una burbuja para constituir una unidad independiente (P. Davies, 1992, pág. 70 y sigs). En cualquiera de estos dos supuestos no sería verdad que el tiempo surge con el *Big Bang* que conocemos.

Por último, la entropía de un sistema aislado se incrementa hasta un punto máximo en que se llega a un equilibrio. Dicho incremento no tiene que ver con pérdidas sino con procesos naturales que se dan dentro del sistema, y que implican que el calor fluya de la fuente más caliente a la más fría y no viceversa. Pero ¿es el universo un sistema aislado? La primera ley nos diría que necesariamente lo es pues si no, la energía se perdería. La segunda ley-principio de la termodinámica diría sin embargo que los sistemas evolucionan hacia el estado “más probable” que no es otro, en la mayoría de ellos, que el “más desordenado”.

IV.4.2.3. ¿Hay necesidad de un agente creador?: azar, caos o causalidad

Desde tiempos remotos la necesidad de un autor que diseñara el mundo se ha utilizado como importante argumento para justificar la existencia de Dios. No obstante, D. Hume por boca del escéptico Filón comenzó a sembrar algunas dudas aduciendo que también podrían aceptarse otras posibilidades con igual base argumental (que él considera en todo caso siempre débil) como que el mundo hubiera podido surgir de forma similar a la generación animal o a la vegetación, donde los cometas podrían ser los transportadores de semillas de mundos nuevos por el universo, adelantándose así en muchos años a la tesis de la panspermia que luego analizaremos (D. Hume, 2004, págs. 128 y siguientes)

⁸¹ Otras teorías como la cosmología inflacionaria o la simetría espontánea complementan diversos aspectos suscitados por el *Big Bang*, pero tratan de cuestiones excesivamente técnicas que poco aportan a nuestro estudio y son además objeto todavía de alguna controversia (R. Penrose, 204, págs. 735 y sigs.).

A favor de un origen azaroso, y contra el presupuesto clásico de que todo efecto debe tener su causa, cuenta la observación asimismo de un universo, sobre todo a nivel microscópico donde lo que predomina es la probabilidad y la aleatoriedad. En este sentido, según el principio de incertidumbre de Heisenberg no existe un estado en el cual las cualidades físicas, posición y velocidad, y sus cuantías, tengan al mismo tiempo un valor bien definido. Esta doctrina supuso una revisión profunda de los conceptos de causalidad y de objetividad, bases de la mecánica clásica, pues en el momento en que determinamos la posición de una partícula la velocidad adquiere un valor arbitrario que puede ser tanto positivo como negativo y viceversa. En otras palabras, resultaría imposible conocer el sistema tal como es, independientemente de la opción que tome el observador. Sin embargo, la necesidad de un observador para que se produzca un fenómeno determinaría que para que un planeta evolucione en el universo alguien lo debe observar pues si no se estaría en una situación de ambivalencia. Esta tesis podría servir para justificar la presencia de Dios o de algún otro ser distinto al humano, pero es ciertamente equívoca en un sentido puramente materialista pues requeriría suponer que las cosas hubieran podido concretarse antes de que el ser humano hiciera su aparición. Esto llevaría al absurdo de determinar la imposibilidad de la existencia del propio ser humano ya que la realidad sería tal que no podría adoptar una forma concreta hasta que un ser dotado de conciencia la observase, por lo que tampoco hubieran podido darse previamente las formas minerales, animales o vegetales necesarias para que el ser humano llegara a existir pues a fin de cuentas procede del simio y éste a su vez de especies anteriores menos desarrolladas. No obstante, la pluralidad de perspectivas de la misma realidad impide hablar de una sola visión omnicomprendensiva y visible al mismo tiempo, cualidades que corresponderían a una perspectiva divina (I. Prigogine e I. Stengers, 1984, pág. 225). Del mismo modo, la convicción que ha dominado durante años el pensamiento científico, de que el mundo es algo simple gobernado por unas cuantas leyes fundamentales, aparece hoy en día puesta en cuestión (Ilya Prigogine e Isabelle Stengers, 1984, pág. 7 y sigs). En este sentido, cabe entender que las leyes físicas son leyes estadísticas que operan sobre promedios pero que no son relevantes a la hora de determinar el comportamiento de una sola molécula, lo que sería cuestión todavía del azar (E. Schrödinger, 1984, pág. 121).

En segundo lugar, nos encontramos con la teoría del caos: un “sistema caótico” es un sistema clásico en el que un cambio pequeño en su estado inicial puede producir un subsiguiente cambio de comportamiento que crece exponencialmente (no linealmente) en el tiempo (R. Penrose, 2004, pág. 732, nota 27.1). Una posibilidad es sustituir caótico por “azar” o “juego aleatorio”, pero muchos sistemas caóticos, desde el punto de vista matemático son lo suficientemente complejos para que no puedan considerarse sin más aleatorios. En el mundo matemático se consideran caóticos aquellos sistemas que son capaces de comportarse de forma impredecible. En los sistemas caóticos resulta inevitable por tanto conocer de forma muy precisa el estado de partida del sistema para poder “determinar” o “predecir” (cual magos modernos) su comportamiento futuro, pero el grado de precisión requerido de dicho estado inicial resulta en la práctica estar más allá de lo que puede ser concebiblemente medido (R. Penrose, 1994, pág. 21). De hecho el padre de “la teoría del caos”, Edward Lorenz comenzó sus trabajos al tratar de explicar por qué es tan difícil hacer predicciones en la meteorología (claro ejemplo de sistema caótico), llegando a utilizar el célebre ejemplo del aleteo de una mariposa que puede ocasionar fenómenos atmosféricos en territorios lejanos.⁸²

⁸²Schrödinger (1984, pág. 111) ofrece como ejemplo de sistema aislado el de los libros de una biblioteca o el montón de papeles de un escritorio, cuya tendencia al caos salvo que alguien los ordene regularmente resulta evidente.

Por otra parte, existen científicos “modernos” que apoyan la tesis contraria coincidente con la más tradicional y cercana por tanto a lo religioso. Así, uno de los descubridores de la Teoría de la Evolución, Alfred Russel Wallace pensaba que existían unas inteligencias superiores (aunque no necesariamente divinas) que habían dirigido nuestra evolución (citado por J.L. Arsuaga, 2009, pág. 33). Hay también quien ha sugerido desde el campo científico que el universo funciona como un gran ordenador sometido a un complejo pero no aleatorio programa informático compuesto por algoritmos (cf. Ed Fredkin, Tom Toffoli, Fran Tipler, citados por P. Davies, 1992, pág. 123). Y Fred Hoyle ha sostenido que la organización del cosmos podría ser controlada por una “superinteligencia” que guía su evolución a través de un proceso cuántico (citado por P. Davies, 1992, pág. 229); es decir habría una causa o un agente detrás de todo. Paul Davies, profesor de física matemática y física teórica, defiende por su parte que, aunque desde un punto de vista científico no se requiere suscribir a una religión concreta para explicar el origen del mundo, tampoco puede suscribirse la idea de que el universo sea un accidente sin más azaroso y sin propósito (P. Davies, 1992, pág. 16). De hecho, un problema para mantener la tesis del azar es que para que el universo exista y pueda darse la vida se requieren algunas constantes cuya mínima variación (en ocasiones infinitesimal) hubiera dado al traste con todo. Así, por ejemplo, si el *Big Bang* se hubiera expandido con un valor diferente del orden de una reducción de una parte por billón se habría colapsado, y un ligero incremento de la fuerza gravitatoria habría implicado la destrucción de todo el hidrógeno, base de las estrellas y de los seres vivos (ver E. Romerales, 1995, pág. 111, quien ofrece varios ejemplos más). En este mismo sentido, para que la materia pudiera formarse el universo debía estar en condiciones de no equilibrio pues en caso contrario, es decir si hubiera habido igual cantidad de materia y anti-materia, el mundo que conocemos nunca hubiera llegado a existir (I. Prigogine e I. Stengers, 1984, pág. 230). Todo esto nos llevaría asimismo al principio antrópico que examinaremos más adelante.

Por último, si bien el paradigma mecanicista continúa siendo el modelo dominante en la ciencia actual son crecientes las críticas y matices a cargo de reputados científicos. Así, por ejemplo, Ilya Prigogine (Premio Nobel de 1977 por su trabajo sobre la termodinámica de los sistemas no-equilibrados), junto a sus colegas que componen la llamada Escuela de Bruselas, sostiene que aunque algunas partes del universo pueden operar como máquinas, éstos son sistemas cerrados que constituyen sólo una pequeña parte del universo. La mayor parte de los sistemas serían abiertos (en particular los sistemas sociales y biológicos), es decir que intercambian energía, materia o información con su medio, por lo que las leyes mecanicistas no sirven para explicar su funcionamiento. La aportación de Prigogine permite defender que el orden y la organización pueden surgir “espontáneamente” de un desorden caótico previo a través de un proceso de auto-organización (I. Prigogine e I. Stengers, 1984, págs. 291 y sigs.).⁸³

Llama en cualquier caso la atención que la ciencia sea el único ámbito conocido en que las leyes (científicas) no requieren un legislador que las prepare y apruebe sino que ellas mismas, que son causa de multitud de fenómenos, cobran vida propia de forma un tanto milagrosa, sin causa conocida, más allá de otra ley o una “constante” ¿Son ellas las que pretenden sustituir a la idea de Dios? ¿Qué o quién determina a las leyes naturales que nos determinan?

⁸³ Aunque la versión original de este libro es en francés hemos utilizado la versión en inglés por ser la más reciente y la que incluye aportaciones novedosas de los autores.

IV.4.3. La escatología cósmica: ¿proceso reversible o irreversible?

Si tomamos como válida la teoría del *Big Bang* para explicar el origen del mundo, parece lógico pensar que todo lo que tiene un inicio debe tener un final y que, por lo tanto, este mundo debería acabar en un *Big Crunch* —en una visión simétrica de las cosas que podría eventualmente ser cíclica— o un *Big Chill* (gran frío) o muerte del universo por entropía o por el hielo ya que las temperaturas descenderían hasta el cero absoluto, es decir una muerte térmica del universo en el más absoluto y frío vacío —lo que constituiría una visión más asimétrica. En otras palabras, la ciencia tal vez sin saberlo sería escatológica y estaría siguiendo sin hacerla explícita la visión cosmológica y temporal bíblica: donde hay un comienzo (Génesis “versus” explosión/*Big Bang*) debe haber un final (Apocalipsis “versus” implosión/*Big Crunch*), sea por enfriamiento (final o apagamiento del Sol) o por exceso de calor (como predijo la ciencia mecánica del siglo XIX). En este sentido, la consecuencia de un universo en expansión y la propia ley de una entropía creciente (donde el universo va de una conversión a otra hasta el equilibrio térmico, que representaría la muerte del cero absoluto) nos llevarían a aceptar la posibilidad de una inexorable desintegración del universo. De hecho, para la termodinámica el tiempo implica degradación y muerte (I. Prigogine e I. Stengers, 1984, pág. 129).

Otras tesis sin embargo considera que la tendencia de la vida a su supervivencia puede ser un elemento consustancial a la propia existencia del universo. El modelo de *Big Bang* sería compatible también con una visión dinámica de la evolución del universo o con una visión cíclica. Así, la tesis de Alexander Friedmann, coetáneo de Einstein, de que el universo estaba sometido a ciclos eternos de expansión y contracción también resulta coherente pues todo depende de la cantidad de materia que contenga el universo, magnitud que por ahora es meramente especulativa (P. Davies, 1992, pág. 50). En esta misma línea, Thomas Gold y Hermann Bondi diseñaron en los años 40 un modelo de un universo en continua creación, donde la materia se creaba y destruía de forma permanente sin necesidad por tanto de un origen ni un final.

IV.4.4. Los nuevos “mitos” científicos: *Big Bang*, *Big Crunch* y *Big Chill*

El *Big Bang* puede simbolizar la escapada del mal de su prisión, encerrado en un punto, constituyendo así el caos primordial que obliga a Dios a poner orden para encauzarlo. De hecho se identifica como posible origen del universo “un agujero negro”. Todo ello nos hablaría de un origen oscuro del universo. Lo que sucede con el *Big Bang* es que desconocemos cómo era el universo antes de esa explosión y por temor que estas dudas estropeen una bonita foto, se prefiere negar el problema, una actitud por cierto que recuerda a la de los antiguos teólogos que trataba de justificar a Dios negando la sustancia al mal. Por tanto, una Teoría del Todo debería explicar asimismo de dónde vino el “*Big Bang*”, la existencia de agujeros negros, si es posible curvar el tiempo en forma de ocho o perforar un agujero de gusano en el espacio, posibilidad ésta que permitiría trasladarse de un punto a otro del espacio reduciendo a distancia (al curvarse el espacio) en vez de incrementar la velocidad. En este sentido, por ejemplo, una teoría cuántica de la gravedad debería explicar lo que sucedió “antes” del “*Big Bang*” o porqué se produjo. En definitiva, o la ciencia nos permite “leer la mente de Dios” (en palabras de Stephen Hawking) o no nos sirve de gran cosa.

Cabe plantear en este sentido, la compatibilidad y relación de las visiones y mitos religiosos con lo que sostiene hoy la ciencia, hasta el punto que se ha llegado a proclamar: “En el comienzo, hubo el *Big Bang*...” (J. Gómez Caffarena, 2007, pág. 514). Más propiamente, en

un principio habría lo que hipotéticamente hubiera “antes” del *Big Bang* o lo “originara”, por mucho que los científicos nos prohíban hacernos este tipo de planteamientos; no se puede responder a una pregunta diciendo “no hay pregunta”. Por el contrario, cada vez está más clara la asimetría del universo, que como obra “natural” en la que no ha intervenido el ser humano, no es por ello ni mucho menos perfecto sino que responde más bien a un extraño binomio de simetría (por ejemplo en las imágenes que produce un espejo) y asimetría (en la doble hélice del DNA), lo que ha permitido hablar de *El universo ambidiestro* (M. Gardner, 1993). En efecto, aunque tiende a la simetría siempre existe alguna rugosidad o anomalía que impide hablar de perfección: las órbitas son “casi” circulares, el cuerpo humano es “casi” simétrico (sólo existe un corazón, por ejemplo). Es como el símbolo asimétrico del ying-yang, que daría una imagen clara de cómo se presenta el universo. ¿Por qué es así y no de otra forma? Parecería que estamos ante un capricho cósmico o divino (M. Gardner, 1993, págs. 197-201). Algunos cosmólogos han tratado de atribuir la asimetría del tiempo al proceso de la “inflación cosmológica”. Esta tesis, sin embargo cuestionada por Roger Penrose entre otros, propone que el universo desde su origen estaba lleno no de partículas sino de una forma temprana de energía oscura, cuya densidad era enorme, y que fue la que causó la aceleración del universo a una tasa fantástica, y que posteriormente se convertiría en materia y radiación, dejando asimismo un resto de la energía oscura que conocemos hoy. Otra explicación sin embargo sería que sólo vemos una pequeña parte de toda la imagen y que ampliándola el tiempo resultaría simétrico, donde la entropía podría crecer sin límites a través de la creación de nuevos universos (S. Carroll, 2008), es decir el tiempo podría ir hacia atrás en otros universos que no podemos observar.

Más recientemente se ha propuesto una “cosmología cuántica” que trata al universo como un objeto cuántico, el cual como el electrón podría existir simultáneamente en varios “estados paralelos”, lo que llevaría a un número infinito de universos de los cuales el nuestro como mucho sería el más probable. Según esta imagen “en el principio era la Nada. No había espacio. No había tiempo. No había materia ni energía. Pero había el principio cuántico, que afirma que debe haber incertidumbre, por lo que incluso la Nada se hizo inestable, y pequeñas partículas del Algo comenzaron a formarse” (M. Kaku, 1998, pág. 459). Es decir, Dios sería sustituido por un principio cuántico, pero también esa imagen permite hablar de una creación en proceso constante de renovación donde unos universos o mundos serían sustituidos por otros en una sucesión de explosiones (“Big Bangs”) “infinita” (un término maldito en círculos científicos).

No obstante, en clave simbólica, tal vez el final escatológico de este universo requiera volver a encerrar al espíritu maligno en su botella, en un punto adimensional sin espacio ni tiempo. Del mismo modo, un universo en expansión se hará cada vez más frío lo que supondría alejarse de la luz y el triunfo final del mal, en forma de implosión o de frío vacío. En este sentido, la cosmología, dinamista y evolucionista presidida por el *Big Bang* tiene todo el carácter de cosmogonía y resuena muy próxima a las visiones mitológicas de las grandes tradiciones, cumpliendo el “mito científico” una función semejante a aquéllas (J. Gómez Caffarena, 2007, pág. 590). En todo caso, para trabajar sobre el problema del principio y final de las cosas es tal vez condición necesaria ser científico, pero no suficiente. De hecho, la ciencia, al enfrentarse a esa realidad que la desborda, trata de apartarse del mito pero acaba cayendo en él, sólo que sustituye un mito antiguo y primordial, como por ejemplo el de los dioses oscuros o dioses del caos, por una categoría científica, “*Big Bang*”, no menos confusa, y que sin embargo carece de la fuerza significativa del mito respecto al ser humano.

IV.4.5. ¿Cabe hablar de un mal cósmico?

IV. 4.5.1. Lo “oscuro” en la ciencia: agujeros negros, materia y energía oscuras

Lo “negro” o lo “oscuro” en la ciencia suele utilizarse para describir la ausencia de luz, el misterio, lo desconocido o una anomalía.⁸⁴ La materia oscura no refleja ni emite luz detectable, y por lo tanto no puede ser observada directamente... pero sí atrae con su fuerza de gravedad a la materia normal (gases, estrellas, planetas). Esta materia oscura tiene masa pero es invisible y su función podría ser la de rodear las galaxias e impedir que se dispersen mientras giran. No obstante, como no sabemos exactamente cuánta materia oscura hay en el universo no podemos saber si es suficiente para invertir la expansión cósmica.

Por su parte, un agujero negro es una región del espacio-tiempo que resulta de un colapso gravitacional interno de materia, donde la atracción gravitacional ha llegado a ser tan fuerte que incluso la luz no puede escapar pues la velocidad necesaria para superar la fuerza de atracción de agujero negro (debido a su concentración y densidad de masa) supera la de la luz (R. Penrose, 2004, pág. 707). La comprensión de cómo funciona esa singularidad del espacio-tiempo en el agujero negro todavía está pendiente del establecimiento de una sólida teoría cuántica de la gravedad.⁸⁵ Existe de nuevo la dificultad de que un agujero negro es invisible por definición lo que lleva a que los astrofísicos deban identificarlos utilizando medios indirectos. En todo caso se ha sugerido que dentro del agujero negro no tendría por qué desaparecer la materia planteándose la posibilidad de que “al otro lado” se abriera un agujero blanco que nos conectase con otro universo paralelo (en este sentido, el matemático Roy Kerr, citado por M. Kaku, 1998, pág. 447); este puente que conecta dos universos recibe el nombre de Einstein-Rosen (¿metáfora de la resurrección y el túnel de luz?)

Como el mal y el inconsciente, tanto la materia y energía oscuras como los agujeros negros parecen no existir (pues no se pueden ver directamente) y sólo pueden ser detectados por los efectos que provocan. Sin embargo, no sólo hoy nadie cuestiona su existencia sino que entre el 90% y el 99% el universo es materia y energía oscura (los astrónomos creen que alrededor de 3/4 de la materia cósmica es “*oscura*”), es decir desconocida para todos, incluidos los científicos más expertos. Esto nos permite afirmar que el cosmos tiene una especie de inconsciente, “un ámbito oscuro que condiciona la formación y las formas de la galaxias, sus interacciones y todo lo que pasa en ellas (...) y que (...) podría ser la base de todos los procesos que nos son desconocidos” (Rupert Sheldrake, en R. Sheldrake, Terence McKenna, Ralph Abraham, 2005, pág. 49). De hecho una de las versiones más recientes y populares de la teoría de supercuerdas es la teoría heterótica de cuerdas, que explicaría la existencia de la materia oscura. Ésta constituiría un universo paralelo creado por el *Big Bang*, que resultaría invisible para nosotros donde existiría un sol “oculto” cercano al nuestro que explicaría ciertas perturbaciones (¿símbolo del “sol negro” alquímico?).

Por otra parte, la secuenciación del código genético ha deparado la sorpresa de descubrir que entre el 95 y el 98 del ADN humano constituye la denominada “materia genómica oscura” o “ADN basura” o “ADN inútil” o “ADN inconsciente” (Paul Berg, citado por M. Kaku, 1998, pág. 239), es decir aparentemente sin ninguna utilidad evidente. Su auténtica función constituye un misterio pues si bien se pensaba que estaba constituida por

⁸⁴ Resulta curioso en este sentido que desde el campo de la filosofía Schelling considerara a la gravedad como la “base eternamente oscura” en tanto fundamento de la luz realmente existente (cf. R. Bernstein, 2004, pág. 124).

⁸⁵ Ver, por ejemplo, Lee Smolin, “How far are we from de quantum theory of gravity”, publicada en la reconocida web: www.arxiv.org/hep-th/0303185.

pseudogenes muertos, reminiscencias de procesos evolutivos del pasado, se ha descubierto que en realidad no están muertos y desempeñan funciones que por ahora se desconocen. En este sentido, frente a una tendencia nada despreciable hace años entre los biólogos a defender que las cosas vivas estaban animadas por una fuerza vital misteriosa, Schrödinger apostó que bastaba para explicar la vida acudir a la teoría cuántica de los átomos y un “código genético”. Falta por ver que tras descifrar todo el código genético no se vuelva a hablar de una fuerza misteriosa que determina su composición pues los científicos se preguntan cómo sólo 100.000 genes (el ADN no inútil) pueden contener las instrucciones necesarias para armar al cuerpo humano.

En todo caso, hoy sabemos que la realidad se compone de tres elementos: la materia que podemos conocer, por un lado, y la materia y energía oscuras que sólo podemos deducir o intuir (eso sí científicamente), por otro. Pero ese mayor conocimiento, ¿a dónde nos lleva? A darnos cuenta de que el mundo al que podemos acceder directamente —es decir, percibir con nuestros sentidos, diseccionar con nuestro instrumental técnico—, sólo supone un cuatro por ciento del total, y aún de ese porcentaje hay que aceptar que con los medios de que disponemos y nuestras propias limitaciones sólo podemos acceder a una ínfima parte ya que, de las 50.000 millones de galaxias que nos dicen que existen, como mínimo, conocemos “algo” de la nuestra y poco o nada de las demás. ¿Es ésta una base sólida para el conocimiento humano de la realidad?

IV.4.5.2. Otros “excesos” cósmicos

Todo en el universo es excesivo: las distancias, las energías en juego, los tamaños, las cantidades, etc... ¿Cabe por ese motivo calificar al universo como “mal”? Esa conclusión sería probablemente en sí misma excesiva. Ahora bien existen determinados excesos a su vez excesivos que suelen empezar con la muerte de un astro, cadáveres estelares que dan lugar a fenómenos de gran violencia como colisión de objetos masivos y compactos. Cabría citar a este respecto (ver “Los monstruos del universo” en la revista *Muy interesante*, octubre 2009, n° 341) a los agujeros negros supermasivos (algunos tan grandes como nuestro sistema solar), uno de cuyos ejemplos se encuentra en el centro de nuestra galaxia, cuatro millones de veces más masivo que el Sol, que absorbe una estrella y expulsa otras todo ello a una gran velocidad. Asimismo tendríamos estrellas de quarks cuyo centro contiene una singularidad de densidad infinita, enanas blancas vampiros (que se nutren del gas de otro astro), estrellas de neutrones ultradensas (cuya explosión produce la misma energía que produciría el sol durante diez mil millones de años), entre otras. La pregunta es: ¿resulta necesario tanto exceso para mantener la vida?

IV.5. LA CIENCIA FRENTE A UN SER HUMANO CAPAZ DEL MAL

IV.5.1. Azar o causalidad: el principio antrópico

El problema de la ciencia es que por sí sola deja al ser humano aislado en medio de la inmensidad de un universo que se muestra como mucho indiferente ante su presencia, siendo su existencia una consecuencia del azar en medio de otras muchas posibilidades que hubieran condenado al ser humano a quedarse en mero esbozo (Jaques Monod, citado por I. Prigogine e I. Stengers, 1984, pág. 22). Sin embargo, si el azar podría aceptarse, ciertamente no sin problemas, como proceso de creación del universo, más dudas se plantean respecto a la creación del ser humano pues: ¿cómo puede la conciencia humana surgir de una mezcla ciega de materia, espacio y tiempo? En principio, parecería un resultado bastante improbable al que apostar. De hecho, el lugar del azar en el proceso de la vida cada vez aparece más puesto en cuestión ya que “bioquímicos y biólogos

moleculares han demostrado (gracias a los ordenadores de números aleatorios) la imposibilidad matemática de la casualidad pura y simple. Para que los aminoácidos y los dos mil enzimas subyacentes pudiesen aproximarse, constituir una cadena ordenada y formar la célula viva, sería necesario más tiempo –trillones y trillones de años– del que de hecho tiene el universo en la actualidad. Las posibilidades son de 10 elevado a 1000 contra uno” (Leonardo Boff, citado por M. Fernández Riesgo, 2007, pág. 19).

El llamado “principio antrópico”, en su versión más radical, implicaría que todas las constantes de la naturaleza así como la complejidad que supone la creación y desarrollo del universo tal y cómo ha sucedido y no de cualquier otra forma, responden a la necesidad y objetivo de permitir que la vida surgiera en la Tierra y con ella el ser humano tal como lo conocemos; se trataría por tanto una versión actualizada del principio de necesidad suficiente de Leibniz. Todos los tecnicismos científicos perderían importancia ante el hecho de que puesto que todo lo que ha ocurrido ha permitido el nacimiento y desarrollo de la vida humana en la Tierra, todo ello es no sólo necesario sino bueno. Incluso parecería existir una mano invisible protectora de la especie humana que, por ejemplo, a través de nuestra atmósfera nos impide ser destruidos por los numerosos meteoritos con los que se tropieza la órbita de nuestro planeta. Claro que también cuando el ser humano ha tratado de ponerse a sí mismo en el centro del universo ha fracasado: lo hizo cuando pensó que descendía directamente de Dios sin fases intermedias (Teoría de la evolución), cuando situó a la Tierra como planeta inmóvil en el centro del universo (Copérnico y Galileo), y resulta bastante probable que también ahora cuando considera que “necesariamente” el mundo en el que vive es el mejor y único posible para que se desarrolle la vida (inteligente). Sería, en este sentido, un error suponer que las condiciones “standard” del planeta Tierra son imprescindibles para que haya vida. De hecho, se ha demostrado no sólo la posibilidad de que microorganismos puedan viajar en el espacio incluso durante miles de años en condiciones impensables para la vida (panspermia) sino que incluso aquí en la propia Tierra se han descubierto (según estudios de la Universidad Montana) bacterias que ha sobrevivido al menos uno millón y medio de años bajo un glaciar en la Antártica sin oxígeno ni luz en agua salada glaciar.

No obstante, si bien los procesos cósmicos tienden a un aumento creciente de la entropía, la evolución de las formas organizadas de vida en la Tierra se caracterizan por una creciente complejidad (*neguentropía*) que determina su singularidad (J. Gómez Caffarena, 2007, pág. 520). En este sentido, tenemos suerte de que el sol sea un cuerpo caliente en medio de un contexto de fondo frío pues ello permite que su energía sea provista en una forma de baja entropía. De no ser así su energía sería inútil para cualquier ser vivo aunque llegase en mayor cantidad. Esta baja entropía es aprovechada por las plantas a través de la fotosíntesis para reducir la suya propia y nosotros, los humanos, reducimos la nuestra comiendo esas plantas. Asimismo, E. Schrödinger llamó la atención sobre que la disposición de los átomos y su interacción dentro de un organismo humano difiere del área habitual de actuación de la física y la química. Así, un organismo vivo requiere leyes físicas exactas para vivir, sobre todo cuando se trata de un organismo pensante que necesita percepciones o experiencias con cierto grado de regularidad e igualmente demandaría que los posibles acontecimientos “monoatómicos” aleatorios no alcancen una importancia excesiva (E. Schrödinger, 1984, págs. 18, 24, 39). En definitiva, contra la presunción de una tendencia al desorden generalizado en la naturaleza, la vida por el contrario requiere de un orden preexistente que debe ser mantenido a toda costa sobre todo a nivel molecular (Ibíd. pág. 108).

Por tanto, desde ese planteamiento la creación de la naturaleza y del ser humano necesitaría una inteligencia detrás, ya que no bastaría el mero transcurso de millones de años y el azar

para explicar el resultado con el que nos encontramos y que se hayan desechado otras posibilidades tal vez más eficaces para la vida o al menos más sencilla (F. Hoyle y N. Wickramasinghe dan el ejemplo de la clorofila que no es la mejor sustancia posible para aprovechar la radiación del sol, 1992, pág. 142). Ahora bien, encontramos posturas materialistas que no identifican esa inteligencia con ningún Dios, sino con la posibilidad de que la vida llegara a la Tierra transportada en un meteorito cual espermatozoide que fecunda un óvulo predispuesto para generar un nuevo ser. Esta teoría, conocida como panspermia, todavía minoritaria y hasta considerada en algunos como extravagante, es sin embargo defendida con datos relevantes por autores de cierto prestigio dentro del propio ámbito científico (por ejemplo, Paul Davies, Charles Lineweaver, F. Hoyle) quienes han planteado con abundantes pruebas indirectas la posibilidad de que la vida viniera de fuera del planeta Tierra. Y es que demostrada la amplia existencia de moléculas prebióticas y otros elementos bioquímicos esenciales en el espacio interestelar, el que la vida llegara a la Tierra transportada por algún cometa (y luego meteorito) tiene un alto grado de probabilidad e incluso se asegura que se produjo hace cuatro mil millones de años (F. Hoyle y N. Wickramasinghe, 1992, pág. 142-147). Esto supondría que la vida en nuestro planeta ha tenido que desarrollarse a partir del material que le llegaba del exterior y que ha quedado limitada y condicionada también por este hecho.

Esta tesis de la panspermia implicaría que la vida se podría producir en algún otro planeta pues lo contrario resulta una concepción pre-copernicana, y de hecho se estiman en dos mil millones los planetas que potencialmente pueden albergar vida (F. Hoyle y N. Wickramasinghe, 1992, págs. 158, 165). Resulta evidente que a medida que el ser humano sea capaz de explorar el espacio habrá nuevos descubrimientos y evidencias que cambiarán nuestro modo de explicar y percibir la realidad, como debieron pasar cien mil años después de que se descubriera el fuego para que fuéramos capaces de entender en qué consistía y cómo se producía en realidad (F. Hoyle y N. Wickramasinghe, 1992, págs. 173, 174). Claro que esta tesis no aclara cuál es el origen a su vez de la vida que llega flotando en un meteorito. De nuevo, como con la Teoría de la Evolución, estaríamos, al menos por ahora, ante un desplazamiento temporal y espacial de la cuestión de un posible origen cosmológico divino de la vida (inteligente) en la Tierra. En todo caso, no cabe duda que estas cuestiones tienen potencial relevancia para el mal para determinar su potencial agente pues llegado el caso uno debe optar entre creer en una inteligencia causante o en el azar. Es decir o se cree en Dios o se cree en las casualidades, cuál de esas opciones sea más terrible para el ser humano en la lucha contra el mal está por ver.

IV.5.2. ¿De qué ser humano habla la ciencia?

IV.5.2.1. Ciencia y con-ciencia: características de la mente humana

Señalaba Santiago Ramón y Cajal que “mientras nuestro cerebro sea un arcano, el Universo, reflejo de su estructura, será también un misterio” (citado por F. Mora Teruel, 2004, pág. 169). Del cerebro sabemos que pesa poco más de 1.500 gramos, que está formado por unos 200.000 millones de neuronas (es decir aproximadamente el mismo número de estrellas que componen la Vía Láctea) cada una conectada a 10.000 neuronas y un billón (millón de millones) de células neurales llamadas “glía” que sirven al alimento y protección de las neuronas y que participan en la transmisión de señales químicas a través de los neurotransmisores. A pesar de ello sigue siendo quizás el objeto más complejo del sistema solar y un arcano para nosotros sus portadores (M. Kaku, 1998, pág. 109). Por ejemplo ¿sabemos qué es la conciencia humana? No una mera descripción fáctica de un cierto grado de actividad cerebral coherente, sino una capacidad de darse cuenta de una variedad prácticamente ilimitada de cosas cualitativamente tan diferentes como

percepciones, emociones, sensaciones y pensamientos (R. Penrose, 1994, págs. 419, 420). ¿Y cuál es el problema? Pues básicamente que sólo conocemos algo de qué zonas del cerebro están conectadas a qué partes del cuerpo y muy poco de cómo funcionan las conexiones entre neuronas (sinapsis) donde es presumible suponer que tiene lugar una actividad que se encuentra en los límites de la física cuántica (R. Penrose, 1994, págs. 213 y sigs.). Por otra parte, la conciencia humana podría considerarse como una suerte de ilusión pues en realidad sus capacidades son limitadas y sus percepciones quedan a menudo distorsionadas y simplificadas entre otros factores por unos sentidos de espectro limitado (sólo oímos una limitada gama de frecuencias de sonidos y la luz para nuestros ojos es el espectro que se encuentra entre los rayos infrarrojos y los ultravioletas) así como una memoria deficiente.

Cabe preguntarnos por tanto: ¿cómo pensamos?, ¿qué nos hace humanos? (M. Kaku, 1998, pág. 98). Algunos científicos sospechan que determinados comportamientos humanos están influenciados por la genética (M. Kaku, 1998, pág. 310). En este sentido, sea lo que sea la conciencia su relación con la base física del cerebro parece demostrada por las investigaciones en materia de drogas o cirugía cerebral, donde demuestra cómo incluso pequeños cambios en el cerebro afectan directa e íntimamente al comportamiento y personalidad del individuo (ver, por ejemplo, Oliver Sacks, 2002). Pero si hubiera una parte de la conciencia humana que no tuviera base física también la ciencia actual se encontraría con un problema pues su investigación se limita al estudio de las neuronas del cerebro es decir de su fundamento material. No hay que acudir necesariamente a la religión para poner de relieve esa posibilidad pues ya para Platón habría un cierto tipo de ideas y de verdades (por ejemplo de tipo matemático) que habitarían un mundo propio independiente del mundo físico.

Por otra parte, K. Gödel se separó de otro famoso matemático, Turing, al aceptar que puede existir mente sin base física considerando lo contrario un “prejuicio de nuestro tiempo” (R. Penrose, 1994, pág. 128). E. Schrödinger planteó igualmente la posibilidad de que la conciencia no se residenciase sólo en el cuerpo-mente, sino que tal condición pudiera predicarse también tanto de unidades más pequeñas (célula, órganos) como mayores (la especie humana como sujeto colectivo) (1988, pág. 50 y sigs.). A este respecto, habría que diferenciar entre lo orgánico y lo inorgánico pues la conciencia puede definirse como el instructor que vigila el adiestramiento de la sustancia viva, que se reclama cada vez que aparecen problemas nuevos como parte del proceso de aprendizaje de la sustancia orgánica (Ibíd., págs. 58-59, 65, 69). De hecho, a la hora de residenciar la conciencia se puede demostrar que no queda circunscrita exclusivamente al funcionamiento del cerebro y que no todos los procesos cerebrales están acompañados por la conciencia (Ibíd., pág. 62). En realidad, lo que distingue a un fenómeno consciente de otro es su carácter repetitivo pues solamente cuando un acto no viene avalado por la frecuencia requiere del uso de la conciencia para ser operativo (Ibíd., pág. 63). Incluso, la conciencia humana podría tener su origen en complejas interacciones de muchos sistemas no conscientes (Marvin Minsky, *The Society of Mind*, citado por M. Kaku, 1998, pág. 129) y ,de hecho, para el físico John Hopfield los sueños son estados energéticos fluctuantes en un sistema mecánico cuántico (citado por M. Kaku, 1998, pág. 117). En este sentido, existen también experimentos realizados en el campo de la psicología que demuestra que al menos una parte de la psique no se encuentra sometida a las leyes del espacio y el tiempo (C.G. Jung, 1991, pág. 310).⁸⁶

⁸⁶ No existe unanimidad en los intentos de localizar físicamente la conciencia en un lugar determinado del (i.e. corteza cerebral, área motriz suplementaria o coronilla, hipotálamo). Desde el funcionalismo se ha propuesto superar tanto el materialismo como el dualismo proponiendo que los estados mentales son sistemas donde la

Por otra parte, como ya nos preguntábamos en el capítulo III (entonces desde una óptica filosófica): ¿puede afirmarse que la conciencia-inteligencia es una y la misma para todos? Existe de hecho una pluralidad de conciencias-inteligencias o vertientes de ellas, al menos: la lingüística, la social-emocional, la físico-técnica (que incluiría la inteligencia para manejar el propio cuerpo además de otras herramientas creadas por el hombre), la creativa y la abstracta. A menudo se confunde o identifica “toda” la conciencia-inteligencia demasiado deprisa con esta última, pero en realidad se trata de un fenómeno plural y complejo que se da de manera diversa en cada individuo. Todos somos inteligentes en algún grado, pero no en el mismo grado y no en la misma vertiente. En todo caso, la conciencia/inteligencia, ¿se da por igual en todos los seres humanos incluso como actividad en potencia?, ¿es igual la mente de Leonardo da Vinci o de Albert Einstein que la nuestra? ¿Todos los seres humanos tienen la misma capacidad-habilidad para llegar a formular planteamientos matemáticos y comprender sus resultados? Parece, que la respuesta debe ser negativa, lo que no encaja con el supuesto de que las verdades matemáticas formen parte de la esencia de la mente humana o que permanecen en una especie de limbo estelar esperando a que “todos” los seres humanos se den cuenta de ellas.

No obstante, también aquí cabe plantear un enfoque ambivalente donde la conciencia sería a la vez un proceso —en cuanto que transcurre en el tiempo— y no es un proceso —en cuanto que está ubicada en el fundamento permanente y no-temporal de la nada— (Nishida Kitarō exponente de la Escuela de Kyoto citado por J.W. Heisig, 2002, pág. 95).

IV.5.2.2. Mente ¿sólo humana? Límites de la inteligencia “artificial”

¿Puede reproducirse artificialmente la conciencia? Desde el campo de la filosofía, se ha destacado la dificultad de fabricar máquinas inteligentes que sientan placer (“la ebriedad de funcionar”), sugiriéndose que esta característica es la que siempre diferenciará el funcionamiento del ser humano (J. Baudrillard, 1991, pág. 60). Sin embargo, tras la continua aparición de nuevas generaciones de máquinas el ser humano tiene cada vez más difícil seguir asegurando con rotundidad que su naturaleza es totalmente ajena y singular. Al fin y al cabo si los fenómenos mentales son fenómenos físicos (como sostienen la mayoría de neurocientíficos, F.J. Rubia, 2009, pág. 13) sería cuestión de tiempo que fueran reproducidos.

Todo depende por tanto, desde el campo científico, qué se entienda por conciencia, pero hay expertos dedicados a diseñar robots inteligentes que huyen de la polémica limitándose a desarrollar una “conciencia de máquina” y asumiendo que el progreso de la tecnología de la ciencia no debe pararse por la ausencia de una definición, como no hubo necesidad de contar con una conceptualización científica de qué era volar para diseñar el primer planeador (O. Holland, 2007, pág. 43). En todo caso, resulta sorprendente cómo una sucesión de ceros y unos puede servir a máquinas computerizadas para representar casi cualquier cosa, aunque quepa considerarlo (P. Davies, 1992, pág. 118). ¿Podemos asegurar que nuestra naturaleza es muy distinta? ¿Cómo podemos estar seguros de ser algo muy diferente a un robot sofisticado? (R. Rucker, 1995, pág. 157). El problema es diferenciar la conciencia humana, y por extensión el concepto de alma, de la capacidad de análisis, comprensión y hasta sentimiento a que puede llegar una “máquina” inteligente creada por el propio ser humano. En otras palabras. Las consecuencias para la cuestión del saber y el mal serían notables. Si hay un parte de la mente humana más susceptible de ser trasladada a

clave no estaría tanto en qué sustancia están hechos como en cómo actúan y se comportan. (M. Talbot, 1988, págs. 96-123). La clave en todo caso parece estar en las conexiones cerebrales (F.J. Rubia, 2009, pág. 160).

lenguaje informático sería en principio el pensamiento matemático. Sin embargo, la intuición (matemática) por definición no está sujeta a prueba, lo que dificulta enormemente su procesamiento informático en un sistema binario de correcto-error (R. Rucker, 1995, págs. 171 y sigs). En este sentido, teoremas como el de Gödel nos recuerdan que un sistema formal de pruebas matemáticas no resulta suficiente para establecer todas las proposiciones verdaderas de la aritmética ordinaria (R. Penrose, 1994, pág. 65).

Entre el 2010 y el 2030 deberíamos ser capaces de construir ordenadores tan rápidos como el cerebro humano y con semejante capacidad de contener información, otra cosa es que la mente humana se comporte como un ordenador normal lo que es cuestionado.⁸⁷ Roger Penrose es conocido por haberse opuesto con cierta rotundidad a la posibilidad de que la mente humana, y en particular el pensamiento consciente, sea reproducible en un sistema computerizado pues, en el actual grado de desarrollo científico, el ser humano no sería capaz de replicar mecánicamente su propia capacidad mental, al menos si hablamos en términos de conciencia.⁸⁸ No es que niegue dicha posibilidad ni quede fuera del ámbito de la ciencia en el futuro, pero sí al menos para el grado actual de nuestra capacidad y conocimiento pues se requeriría una visión científica del mundo más expandida. En este sentido, no hay dificultades teóricas que impidan que una máquina puede reproducirse a sí misma e incluso auto-repararse. Por otra parte, el estudio de la mente no queda fuera del ámbito de la ciencia, como demuestran disciplinas como la neurobiología o la propia psiquiatría, pero en el esquema actual falta algo fundamental en la comprensión de cómo funciona la conciencia y hasta que esa carencia no sea subsanada, la ciencia no puede pretender que su explicación del mundo pueda entenderse completa ni pretender reproducir las características (conciencia) que están lejos de ser comprendidas (R. Penrose, 1994, págs. 8, 393).⁸⁹

No obstante, dado que la mente humana no es una máquina Turing algunos de los recelos de Penrose podrían no ser de aplicación (M. Kaku, 1998, pág. 130). En realidad ¿por qué una máquina inteligente debe imitar al ser humano? ¿No puede desarrollar su propia forma de inteligencia e incluso superar a la humana? Así se ha defendido que reproducir emociones en robots es difícil pero no imposible (M. Kaku, 1998, pág. 124) aunque otra cosa sería la calidad o naturaleza de esas emociones (¿pero estamos seguros de cuál es el origen de las nuestras?). Por otra parte, el futuro permite hablar de ordenadores de ADN e incluso de ordenadores cuánticos que funcionarían con “qbits” (que no es ni 1 ni 0 sino una superposición de ambos), los cuales permitirían enfrentarse a algunos de los retos de la física cuántica que requiere un número de cálculos infinitos (M. Kaku, 1998, págs. 137-147). Igualmente ya se habla de “cyborgs” que podrían suponer una especie de inmortalidad de facto pues permitirían transmitir la información almacenada en nuestro cerebro a redes sintéticas. Un parecido efecto podría conseguirse por la vía de crear una fusión biónica entre seres humanos y máquinas (esto piensa Hans Moravec, citado por M.

⁸⁷ Para Miguel Virasoro (uno de los promotores de la Teoría de cuerdas y Director del Centro Internacional de Física Teórica de Trieste) resulta casi imposible constituir una red de redes neuronales que se conectan 10.000 billones de veces por segundo, capaz de auto-repararse en caso de avería parcial de una parte de esas redes (citado por M. Kaku, 1998, págs. 111, 112).

⁸⁸ El libro al que haremos referencia sobre esta cuestión es *Shadows of the Mind* (1994). Aunque Penrose expuso su teoría en el anterior y más conocido *The Emperor's New Mind*, es en el de 1994 donde perfila su posición y concreta (y corrige) algunos matices del primer libro.

⁸⁹ En la actualidad para enseñar a una máquina a pensar se está utilizando la “lógica borrosa” (combinada con técnicas de *soft computing*) en contraposición a la lógica clásica aristotélica, pues para que una máquina inteligente pueda imitar a la inteligencia humana y desenvolverse con eficacia en nuestro mundo tiene que incorporar la lógica (borrosa) presente en la mayoría de nuestras decisiones o percepciones, donde las cosas no son 100% verdad o mentira ni claras u oscuras, un grado de verdad o mentira que puede variar además de individuo a individuo.

Kaku, 1998, págs 155 y sigs.), de hecho, ya se están sustituyendo nuestras piezas dañadas por materiales artificiales ¿Habría así el ser humano conseguido la inmortalidad en la Tierra en una especie de paraíso artificial? Cabe recordar que en toda la mitología aparecen seres extraños mitad humanos mitad animales con poderes extraordinarios (centauros, arpías, minotauros, sátiros...) que podrían constituir premoniciones de una realidad por venir o que ya está aquí (M. Kaku, 1998, págs. 295, 296).

Esta tendencia tecnológica y científica ha llevado incluso a preguntarse si el ser humano no quedará un día obsoleto para seguir los propios desarrollos científicos convirtiéndose así en creador de la siguiente escala evolutiva compuesta de seres mitad humanos-mitad máquinas, prácticamente inmortales, que podrían por ejemplo realizar expediciones interestelares o el tan codiciado viaje en el tiempo. No obstante, estos nuevos seres podrían asimismo convertirse en nuestra mayor amenaza (ver M. Kaku, 1998, págs. 159 y sigs.), todo lo cual nos llevaría a revivir alguna de las escenas que reflejan los textos religiosos.

IV.5.3. Evolución darwiniana, religión y mal: evolución y proceso

La publicación en 1859 de la obra de Darwin *The Origin of Species* significó probablemente el comienzo de una nueva etapa para la humanidad. En efecto, Darwin no sólo demostró que “todos” los organismos evolucionan sino que planteó que lo hacían a través de un proceso presidido por la selección natural, lo que abría la posibilidad de observar el diseño del universo sin la necesidad de un diseñador (Francisco J. Ayala, 1998, págs. 102, 103). La teoría de la evolución darwiniana supuso desde el principio una seria amenaza a la vieja idea del plan divino. De hecho, las tesis de Darwin fueron recibidas como un auténtico terremoto para las posturas religiosas que venían defendiendo una interpretación particularmente literal de los textos religiosos (fundamentalmente el Génesis). No obstante, son muchos los teólogos y científicos de inspiración cristiana que han intentado reconciliar darwinismo y cristianismo [ver, la obra colectiva auspiciada por el Vaticano: R.J. Russell, W.R. Stoeger, F.J. Ayala (eds.), 1998]. También Teilhard de Chardin, desde posturas tal vez algo heterodoxas, trató de salvar la presunta contradicción identificando a la divinidad con “la santa evolución” y hablando del “Cristo cósmico”: el mundo sale de Dios para volver a Dios “enriquecido y purificado” a través de la evolución, tal es el plan de Dios al que el mal pertenece (citado por J. Gil Velasco, 1982, págs. 16, 17, 19). Una de las respuestas más completas desde el lado de la teología, aunque no la única, ha sido plantear la creación como un proceso continuo y no como un acto único (en este sentido se ha manifestado, por ejemplo, Wolfhart Pannenberg). El papel que jugaría Dios se asemejaría, en este sentido, más al del Espíritu Santo tal como se describe en la Biblia, donde se combina inmanencia y trascendencia (ver, por ejemplo, I. Barbour, 1998 II, págs. 438-440).

Sin embargo el nuevo paradigma no ha dado respuesta a todas las preguntas e incluso el propio Darwin alertó: “suponer que el ojo, con todos sus inimitables artefactos para ajustar el foco a diversas distancias, para admitir distintas cantidades de luz, y para corregir la aberración esférica y la cromática, pueda haberse formado por selección natural, parece ser, lo confieso francamente, absurdo en el más alto grado” (citado por M. Talbot, 1988, pág. 183). Del mismo modo, el salto de un ser no-inteligente a uno inteligente sigue permitiendo plantear algún tipo de intervención divina (dejando aparte los excesos de las tesis llamadas “creacionistas”) y no está tampoco del todo claro cómo se pasó del estado de no-vida al de sí-vida. Incluso se ha señalado en este sentido la “extraña” persistencia de Dios en un mundo dominado por el pensamiento científico, persistencia que entre otras cosas supone

un desafío al propio modelo evolutivo darwiniano (R. Hinde, 1999, págs. 5 y 6).⁹⁰ Seguidamente veremos más en detalles algunas de las preguntas abiertas.

En primer lugar, uno de los problemas que la Teoría de la Evolución plantea es que si el ser humano deriva del simio y la evolución explica cómo hemos llegado, animales y humanos, a ser lo que somos en la actualidad nada hace pensar que ese proceso evolutivo haya finalizado con nosotros. En otras palabras, el ser humano seguiría evolucionando, al menos en potencia, hacia algo que sin embargo todavía desconocemos. Así, de acuerdo con la Teoría de la Evolución había que estar abiertos a que “los planes de Dios” para este planeta y el universo excedan de lo que supone la breve presencia de nuestra especie en ellos, lo que no significa calificar necesariamente a nuestra existencia de irrelevante (T. Tracy, 1998, pág. 520). No obstante, tanto Teilhard como Aristóteles pensaban que todo el proceso cósmico conducía hacia estados de mayor unidad y que existía una tendencia en la naturaleza hacia un proceso evolutivo que conduce a etapas cada vez más desarrolladas. Sin embargo, en particular en relación con el mal.

Por tanto, ¿puede el ser humano mutar o cambiar de naturaleza? Si todo evoluciona, también debe hacerlo la mente humana y sus pensamientos y emociones. E. Schrödinger relataba cómo la evolución natural se explica por la existencia de mutaciones genéticas resultado de verdaderos saltos cuánticos celulares, que pueden ser objeto de transmisión hereditaria (1984, págs. 58, 59, 79). Sin embargo la materia viva no se comporta aleatoriamente, ni tiende a un equilibrio inerte como ocurre en el resto de la materia. Esta huída de la degradación la consigue consumiendo “entropía negativa” (que sería una medida de orden que reduce la entropía) de su intercambio con el exterior. De esta manera se retrasaría la degradación pero no se evitaría del todo pues finalmente se llega al grado de entropía máxima que es la muerte (E. Schrödinger, 1984, pág. 111). Por otra parte, las diferencias sustanciales con el resto de materia inanimada permiten suponer que detrás de la vida se encuentra una ley meta-física todavía no descubierta (E. Schrödinger, 1984, pág. 124).

En segundo lugar, cabe plantear ¿es el pensar humano consecuencia de una necesidad evolutiva para favorecer la supervivencia? ¿Realmente el ser humano debía saber matemáticas como mera herramienta evolutiva? Tal vez la razón tema preguntarse por sus orígenes por si encuentra algo que la ponga en cuestión. Dado que el ser humano es el primer ser con autonomía e inteligencia para intervenir en su propia evolución, nada sería igual a partir de su aparición pues se constituye en “co-creador creado” (P Hefner, 1998, pág. 354). En este sentido, Richard. D. Alexander constata el misterio de la ética en términos evolutivos biológicos y la imposibilidad de encontrar una raíz clara ya que no cabe confundir al altruismo biológico con el altruismo desde un punto de vista moral (*The Biology of Moral Systems* citado por C. Cela-Conde y G. Marty, 1998, págs. 452, 455).

En tercer lugar, ¿por qué luchan los seres vivos unos contra otros? (K. Lorenz, 1980, pág. 31). El propio Darwin no juzgaba a la naturaleza pero no dejaba de tomar nota de algunos datos que no podía valorar de forma muy positiva, lo que le llevaba a exclamar que veía demasiada miseria en el comportamiento de algunos animales que luchaban unos contra otros de manera nada amable (ver sobre el mal y Darwin, J.L. Arsuaga, 2009, págs. 205-210). Lorenz justificó por su parte en su análisis de etología la agresión tanto entre especies

⁹⁰ El biólogo Edward O. Wilson de la Universidad de Harvard ha defendido la ventaja evolutiva que proporciona la religión como clave para explicar su presencia en prácticamente todas la culturas ganadoras porque ayudaba a cohesionar al grupo o la tribu en torno a un líder, cuyo poder tenía reminiscencias divinas, en su enfrentamientos con grupos rivales (citado por M. Kaku, 1996, pág. 338).

distintas como dentro de la misma especie (a la que considera única agresión real) como un aspecto más de la lucha por la conservación. Ahora bien el que la tendencia a la agresión sea un verdadero instinto no la hace menos peligrosa sino que, al contrario, revela la magnitud del peligro al apreciar su espontaneidad (Ibíd., pág. 61). Además, la agresión al interior de las especies es millones de años más antigua que la de la amistad o el amor personales, “hay pues agresión sin amor, pero en cambio no hay amor sin agresión” (Ibíd., pág. 240). Por tanto, el papel de la agresión en el ser humano no sería muy distinta de la del resto de especies animales y sólo el orgullo y la vanidad de creernos algo especial impide considerar al ser humano como “el eslabón tanto tiempo buscado entre el animal y el hombre verdaderamente humano”, todavía por venir (Ibíd., pág. 253), lo que no quiere decir que no sea posible luchar por controlar ese instinto sino que debemos reconocer las características del enemigo.

La lucha y la violencia forman parte por tanto no sólo de la especie humana sino previamente del mundo natural: el proceso de formación y destrucción de planetas y estrellas, fenómenos atmosféricos (tormentas, terremotos, tsunamis) o la propia supervivencia y el equilibrio del reino animal fundamentada en que unos animales devoren a otros. Cuando llega el ser humano por un lado el mal se socializa, estableciéndose mecanismos de control y corrección (códigos, policía, jueces), pero por otra parte se instauran nuevas formas de maldad antes desconocidas, unidas por ejemplo a la búsqueda de placer, el morbo o a asegurar la vanidad y preeminencia de los unos sobre otros. Parece como si la evolución de las especies a medida que produce seres más avanzados en cuanto a su inteligencia o habilidades artístico-creativas tuviera que pagar el peaje del incremento de su capacidad para ejercer la maldad en todas sus posibles fórmulas y maneras. Se deduce asimismo de la biología que el conjunto prevalece y no el individuo pues lo que es bueno lo es para que sobreviva el conjunto y no cabe oponer a ello el interés de un individuo sea éste animal, vegetal o humano. Timothy Anders atribuye a la “causa evolutiva” la fuente última de todo mal, y más en concreto a la capacidad biológica de sufrir. Esta capacidad, que a su vez evoluciona, determinaría el mayor éxito de los seres que la poseen en la supervivencia y la procreación lo que explicaría su permanencia y persistencia (*The Evolution of Evil*, citado por A. Kreiner, 2007, págs. 25 y 26). En este sentido para T de Chardin “el Mal [es un] efecto secundario, subproducto inevitable de la marcha de un Universo en evolución”, casi una necesidad estadística que se convierte asimismo en motor de la historia (citado por J. Gil Velasco, págs. 169, 353).

Por otra parte, el mal aparece en la teoría de la evolución de otras maneras. Por ejemplo, cuando legítima —a pesar de basarse la evolución en la lenta gradualidad de los procesos— las catástrofes naturales como detonadores de saltos evolutivos (positivos). Un caso lo encontramos en el meteorito que determinó, al menos como hipótesis, que se pasara de la Era de los Grandes Reptiles a la de los Mamíferos, en la que todavía nos encontramos. Ello nos recuerda al diluvio y otras catástrofes semejantes que también aparecen en los textos religiosos y que suponen asimismo un antes y un después para la humanidad. En este sentido, puesto que todo lo que ha ocurrido ha permitido que el ser humano haya surgido y se haya multiplicado, en términos biológicos “todo” puede ser considerado favorablemente aunque haya dejado millones de especies desaparecidas por el camino. El propio Darwin aunque no juzgaba a la naturaleza, no dejaba por ello de tomar nota de algunos datos que no podía valorar de forma muy positiva. Así, por ejemplo, señalaba que “... en la naturaleza, incesantemente unas especies sacan ventaja de otras (...) La selección natural puede producir, y produce con frecuencia, estructuras para perjuicio directo de otros animales como vemos en los dientes de la víbora y en el oviscapto del icneumonido, mediante el cual deposita los huevos en el cuerpo de otros insectos vivos”. O en carta a

Asa Gray manifiesta: “Veo demasiada miseria en el mundo. No puedo convencerme de que un Dios bondadoso y omnipotente creara deliberadamente los Ichneumonidae con la expresa intención de que se alimentaran con los cuerpos de gusanos vivos, o que un gato tenga que divertirse jugando con los ratones” (las dos citas aparecen en J.L. Arsuaga, 2009, pág. 206).

No obstante, también cabe afirmar que el bien (y su compañera la compasión) es un elemento relativamente moderno en términos evolutivos que aparece con la cultura humana pues en un principio imperaba de forma despiadada la ley del más fuerte, donde el más débil o el menos adaptado era simplemente eliminado sin miramientos todo ello en beneficio de el único fin relevante la supervivencia de la vida. En este sentido vida y bien sólo se hacen compatibles cuando el ser humano entra en escena. En todo caso, el mal puede considerarse un producto de la complejidad y de la evolución “natural”, pero si el mal es una parte de esta evolución-revolución biológica, el desarrollo de la ciencia y la tecnología debería ser paralelo al propio progreso del ser humano y de su nivel de conciencia, pues en caso contrario es lógico pensar que se produzcan desajustes capaces de provocar desastres.

PARTE SEGUNDA:

SABER RELIGIOSO Y LUCHA CONTRA EL MAL:

TEXTOS, CONTEXTOS Y PRETEXTOS

CAPÍTULO V

LA LUCHA COSMOLÓGICA CONTRA EL CAOS PRIMORDIAL: GÉNESIS Y CONTEXTO POLITEÍSTA

*“Todos los mitos son otras tantas variantes
del mito de los orígenes,
puesto que la creación del mundo
es el modelo de toda creación”
(M. Eliade, 1980 II, pág. 137)*

V.1. LA LUCHA COSMOLÓGICA (Y ESCATOLÓGICA) EN EL TEXTO

V.1.1. Tipos y utilidad de estos mitos

“Los mitos de la creación son los mitos por excelencia” (J. Trebolle, 2008, pág. 198). De hecho, “cuando en situaciones impenetrables o peligrosas buscamos un hilo de Ariadna que nos saque del laberinto, volvemos la mirada hacia los orígenes” (R. Safranski, 2002, pág. 17), y es que “[E]l asombro cosmológico es, si duda alguna, una de las fuentes más universales del pensamiento religioso” (G.W. Allport, citado por B. Grom, 194, pág. 124). En este sentido, en las religiones históricas monoteístas toda lucha cosmológica apunta igualmente a una solución escatológica. Pero toda religión tiene asimismo un origen oscuro, al menos en el sentido de que no está claro sino que apela a lo sagrado, al misterio y los mitos (J. Gómez Caffarena, 2007, págs. 505 y sigs.). Por otra parte, en todo mito de la creación el origen del mal encuentra siempre directa o indirectamente su parte. De hecho, la necesidad de liberarse de la “angustia del mal” o al menos mitigarla, se encuentra en el origen de la mayoría de los mitos, como los sueños tratan de liberar al inconsciente (E. Borne, 1967, págs. 38, 47, 48, 52, 58). Al fin y al cabo “los símbolos fundamentales que impregnan la experiencia de la culpa son los símbolos del desamparo, de la lucha y de la victoria... Totalidad de sentido y drama cósmico son las dos claves que van a servirnos para abrir los mitos del Comienzo y del Fin” (P. Ricoeur, 2004, pág. 319). Por tanto, toda cosmogonía trata de dar sentido al problema del origen del mal y a su posible causa primigenia.

Dentro de este contexto surge la pregunta: ¿cómo Dios (dioses) no fue capaz de crear un mundo sin mal? La tesis de la lucha primordial puede venir en su ayuda, pues si realmente se produjo un combate contra el caos o las fuerzas del mal, el resultado de esa lucha limitaría la obra de Dios. Esta lucha se concretaría en forma narrativa en torno al mito del combate por el que un Dios representante del bien o al menos de la justicia vence al resto de dioses potenciales competidores y se impone como el ser supremo (R. Clifford, 1998, págs. 34 y 35). Esta batalla o combate está presente en casi todas las culturas y aparece claramente tanto en el mito mesopotámico como en la religión cananea, dos tradiciones que estuvieron en estrecho contacto con la religión judía (R. Clifford, 1998, págs. 7 y 22).

Para P. Ricoeur, los mitos del mal poseen tres características fundamentales: la universalidad conferida a la experiencia humana por medio de personajes ejemplares, la transición desde una naturaleza esencial hasta una historia alienada, y la tensión de una historia ejemplar orientada desde un Comienzo hacia un Fin (P. Ricoeur, 2004, pág. 319). De hecho, la recuperación del mito es especialmente pertinente en lo que toca a la explicación del mal, pues cumple al menos una triple función: engloba a la humanidad en

su conjunto en una historia ejemplar por medio de un tiempo que representa todos los tiempos; establece una relación ontológica y explicativa entre el ser esencial del hombre concebido como ser inocente y su existencia histórica concreta como ser mancillado, pecador, culpable; y fija a través del relato un movimiento que confiere orientación, ritmo (y sentido añadiríamos nosotros) a la experiencia humana (de la culpa) desde un momento de perdición (Génesis) a otro de salvación (Apocalipsis) (P. Ricoeur, 2004, pág. 313). P. Ricoeur concreta en este sentido algunos tipos míticos relativos al origen y el fin del mal (P. Ricoeur, 2004, págs. 320 y sigs.):

-El “drama de la creación”, según el cual al mal se le identifica con el caos, contra el que lucha el acto creador de Dios, el culto se limitaría a la repetición ritual de los combates que conformaron míticamente el origen del mundo. Aparece recogido en los mitos sumerio-acadios, así como en las teogonías de Homero y sobre todo en la de Hesíodo.

-El mito de “la caída”, en el que el mal no nace del acto creador sino que se da dentro de una creación ya acabada y en principio perfecta, a causa de una acción, algo irracional e incoherente, del ser humano. Por tanto, la salvación se separa del fin de la creación, por lo que las representaciones escatológicas, aunque se hable del “último día,” no suponen necesariamente el fin de la creación. Aparece recogido en el Génesis judeo-cristiano.

-El mito del “alma exiliada”, que propone que el alma venida de otra parte está extraviada en este mundo y encerrada, incluso a modo de cárcel, en el cuerpo humano. La salvación consistiría en liberar al alma del cuerpo y devolverla al lugar del que procede. Aparece recogido en el gnosticismo.

P. Ricoeur expone asimismo que estos mitos están de alguna forma constituyen un ciclo, lo que se da sobre todo con los mitos cosmológicos y escatológicos. Así, el mito adámico sería la cara del mito trágico, pues sólo quien se confiesa autor del mal puede acceder al otro lado donde aparece un mal que estaba ya allí, y ese Dios que pone a prueba y que puede convertirse en enemigo. Este mito adámico encontraría su complemento en el mito de Job del mal “padecido”, y su posible solución en un tercer mito el del “siervo doliente de Yahvé” que aparece en varias partes del libro de Isaías (42: 1-9; 49: 1-6; 50: 4-11) y del propio Jesús, es decir el sufrimiento convertido en un don (P. Ricoeur, 2004, pág. 459).

En nuestro estudio tendremos en cuenta esa concatenación con lo que la división formal en capítulo no puede ocultar que lucha cosmológica-escatológica-y lucha presente forma un proceso continuo e inseparable.

V.1.2. Los textos: el mal en la Biblia y su contexto politeísta⁹¹

“La Biblia supone un sistema de mitos, símbolos y ritos que explica y celebra el origen, el ser, el ritmo ordenado de la vida y su destino final. La manifestación de lo sagrado en el espacio y tiempo de la experiencia humana crea un mundo simbólico, un sistema global de significación, por el que el sujeto es y se siente parte del mundo objetivo, sin oposición entre sí mismo y objeto” (J. Treballe, 2008, pág. 98). No obstante, el tratamiento del mal en la Biblia puede considerarse cuanto menos de paradójico (J. Hick, 1975, págs. 388 y sigs). Así, encontramos tanto textos que consideran al mal como un ruin instrumento al servicio de Dios (Job), como otros en el que se le presenta como un enemigo ajeno al que hay que combatir (Apocalipsis). Se da asimismo el caso de un libro que considera al mismo tiempo

⁹¹ Como referencia principal de la Biblia hemos tomado la *Biblia de Jerusalén*, 1976.

al mal como creación y por tanto parte de Dios (Isaías, 45: 7) y como el enemigo que ese mismo Dios quiere derrotar (Isaías, 13: 11: “pasaré revista al orbe por su malicia y a los malvados por su culpa”). E incluso en los Evangelios cristianos, si bien Jesús se enfrenta al enemigo malvado, resistiendo sus tentaciones o expulsando los demonios, también acepta su propio dolor y muerte como algo bueno justificado por ser la “voluntad del Padre”. Esta posición es asimismo compartida por S. Pablo para quien el sufrimiento es algo que puede ser bueno pues endurece y produce carácter que trae esperanza (Romanos, 5: 3-4).

Del mismo modo, en la Biblia, y en algunos textos apócrifos, aparecen recogidas las principales posibles justificaciones del mal y de la actuación de Dios. Así aparece la voluntad de Dios como Ley donde el propio Israel está sujeto a un convenio con Yahvé por el que se compromete a vivir de acuerdo con la Ley de Dios que da forma a su voluntad. Ello lleva a la doctrina de retribución –que cabe relacionar con el karma hindú tomado en sentido moral–: tanto el individuo como el colectivo Israel tienen que ser castigados por sus conductas ilícitas, pero igualmente deben ser recompensados en consecuencia por su rectitud. No obstante, Yahvé ya en tiempos del rey David (ver Salmo 89) contradijo su compromiso y pasó a quebrantar su propio pacto con el pueblo judío. Más recientemente la duración del exilio y el holocausto nazi ha fortalecido la idea de que Dios ha violado su palabra y el antiguo pacto. Asimismo, en el Antiguo Testamento en los primeros libros, encontramos el Génesis –donde específicamente Dios expulsa al hombre y la mujer del paraíso por haber incumplido su mandato– y el Deuteronomio (Cap. 5 y 11: 13-21), donde se recogería la justificación del mal por la rebelión de los seres humanos o, en términos más generales, un pecado primordial consistente en el ansia desmedida por conocer el bien y el mal, y convertirse de esta manera en dioses. Posteriormente, en el Libro de Job este planteamiento salta hecho añicos pues Dios castiga a Job sin que en éste se aprecie falta alguna, es decir se trataría más bien de una prueba, donde también existe aprendizaje, si bien al final quede resumido todo, mal y saber, en un misterio. Por último, la literatura apocalíptica nos presenta otra posible justificación, que el mal de esta vida quedará compensado con el bien de la vida eterna. El saber mostraría aquí una doble cara: en este mundo terrenal puede ser una vía de salvación, sobre todo si se trata de conocimiento revelado, pero será en la otra vida donde podamos saber de verdad qué pasó en ésta.

Pues bien, Génesis, Apocalipsis y Job serán los puntos de partida de análisis en los capítulos de esta parte II. En este capítulo, comenzaremos con el Génesis en sus once primeros capítulos de acuerdo con el criterio expuesto por P. Ricoeur, para quien esta parte no relata tanto la historia del mal sino que constituye un mito y un símbolo cuya función es “dar que pensar” (P. Ricoeur, 1969, págs. 549-552). Pero antes veamos en qué contexto se desarrolla el mito cosmológico bíblico. No obstante, tratamos de situar a los textos judeo-cristianos en su entorno espacio temporal. De hecho, los relatos del Génesis (1-11) suponen mitos anteriores y desarrollan un lenguaje mitológico, sin cuyo conocimiento no es posible comprender el origen y alcance de esos textos (J. Treballe, 2008, pág. 160). Para el propio P. Ricoeur (2004, que sigue aquí la obra de C.H. Dodds) los relatos con que comienza la Biblia serían adaptaciones de mitos primitivos utilizados a modo de símbolos de verdades aprendidas en la historia. Esta interpretación chocaría sin embargo con la postura de que la autenticidad histórica de todas las palabras de las escrituras resulta esencial para atestiguar la veracidad de la fe del creyente (J. Ratzinger, 2007). Con referencia a los mitos cosmológicos desde un contexto politeísta parece necesario tratar al menos los textos de Babilonia (Enuma Elish), Ugarit (Baal) y Grecia (Hesíodo). En este sentido, el mito sumerio-babilónico de Enuma Elish se cita a menudo como contraste con la narración del Génesis, si bien también puede considerarse como narraciones

complementarias. John Day (J. Day, 1985) por su parte defiende la influencia de los mitos cananitas sobre la Biblia hebrea. Por otra parte, según una cierta línea doctrinal, el Génesis, cap.1 y Apocalipsis, cap. 12 serían adaptaciones de tradiciones provenientes de la cultura babilónica (así, en este sentido, Hermann Gunkel, citado por Richard Clifford 1998, pág. 4). De la cultura griega se han hecho afirmaciones semejantes pues resulta evidente el peso del saber helénico en la tradición judeo-cristiana.

V.2. EL GÉNESIS: MAL, SABER, REBELDÍA Y CASTIGO

V.2.1. El acto creador y la caída (Capítulos 1-3)

V.2.1.1. La interpretación ortodoxa y sus contradicciones: Dios bondadoso *versus* pecado humano

a) El punto de partida: un Dios inocente creador del mundo “versus” un ser humano culpable creador del mal

Resultan especialmente relevantes las reflexiones que –bajo el título “El mito adámico y la visión escatológica de la historia”– P. Ricoeur elabora en su libro *Finitud y Culpabilidad* (2004, págs. 377-418). Señala que el mito adámico es el único propiamente antropológico (Adán quiere decir Hombre) donde por primera vez se hace recaer en un antepasado de la humanidad actual –“el primer hombre”– el origen del mal. De esta manera, se separa la causa del bien –la creación, obra de un Dios bueno– de la del mal –la acción del ser humano– sin que en esta primera etapa quepa hablar todavía de la libertad humana. La figura del acto humano creador del mal eclipsaría igualmente a otros agentes presentes, sobre todo la serpiente, si bien su presencia demuestra que, incluso en el mito adámico, no se puede absorber en lo humano toda la responsabilidad de originar el mal.

La importancia del mito adámico sería sin embargo cuando menos relativa, pues hay libros de la Biblia que apenas lo mencionan y donde las figuras de Abraham, Noé o Moisés resultan mucho más relevantes. Incluso cabría interpretar el mito de la caída como reflejo de la experiencia del pueblo judío de la doctrina de la retribución, donde Dios castiga a Israel cuando peca (culpa y desobediencia) y lo condena al exilio (experiencia penitencial y expulsión del Paraíso). No obstante, el reverso del mito adámico, y de ahí que adquiera su importancia final, es el espíritu de penitencia que el ser humano asume para vencer al mal. En este sentido, la caída no desvirtúa el hecho de que el ser humano sea creado originariamente bueno, y que sólo en una segunda fase caiga en el mal. Son dos instantes distintos: en uno es creado en su naturaleza originaria, en el segundo, se degrada. No otra cosa es lo que diría Kant: el hombre está destinado al bien, pero es propenso al mal. El ser humano tendría por tanto la posibilidad y hasta obligación de recuperar su naturaleza original.

b) El “problema” del pecado original

Serían S. Pablo y sobre todo S. Agustín quienes otorgarían una importancia fundamental al mito adámico en relación con el problema del mal. En este sentido, se ha argumentado que la doctrina del “pecado original” que se deduce de la narración del Génesis no es originaria de las primeras interpretaciones hebreas ni aparece como tal en la Biblia –incluso ha llegado a ser calificada de falso saber o falso concepto– sino que se configura de esta manera porque S. Agustín así lo estableció como un elemento más de su pelea argumental con los maniqueos (Paul Ricoeur, 1969, págs. 266 y siguientes). No obstante, aunque consiguió por

dicha vía negar el presupuesto gnóstico de un Dios creador del mal, cayó en un discurso formal que giraba en torno a un mito racionalizado.⁹²

Para S. Agustín el pecado no estaba tanto en poder discernir el bien del mal sino en el acto de desobediencia, así como en la soberbia y arrogancia implícitas en el querer ser como Dios. Así, podría interpretarse el pecado como la lesión de un lazo personal que mantiene el ser humano con Dios pues a través suyo se viola un pacto que convierte a Dios en “el otro” inabordable y al individuo en “nada” ante el Señor (P. Ricoeur, 1969, pág. 341). Plantear el pecado original, como pecado de desobediencia o rebeldía presenta no obstante más problemas que soluciones pues la existencia del mal se hace depender no tanto del ser humano como del propio Dios, ya que de no existir éste no habría nada ni nadie contra lo que rebelarse y por tanto el mal no podría tener lugar. Es decir que a través de la sacralización de la obediencia en realidad lo que se consigue es convertir en problema primordial la existencia misma del Ser que exige, casi obsesivamente, tal sometimiento.

Agustín concebía asimismo al pecado original como un mal radical e imposible de subvertir en esta vida pues el ser humano carecía de la voluntad necesaria para ello y por tanto de la libertad, como herencia de su pasado maniqueo, si bien él encontraba apoyo en las palabras de S. Pablo: “...pues no hago lo que quiero, sino que hago lo que aborrezco...en realidad, ya no soy quien obra sino el pecado quien habita en mí., puesto que no hago el bien que quiero sino el mal que no quiero. Y si hago lo que no quiero, no soy yo quien obra, sino el pecado que habita el mí. Así pues, soy yo mismo quien con la razón sirve a la ley de Dios, mas con la carne, a la ley del pecado” (Romanos 7: 15-25). En este sentido, para Agustín las palabras del Génesis nos muestran que la humanidad nunca fue hecha para ser verdaderamente libre, sino que por el contrario Dios nos permitió pecar para darnos la oportunidad de comprobar, a través de nuestra propia experiencia que nuestro mejor bien es aceptar un estado de “esclavitud libre”. Ello paradójicamente no quitaría gravedad a la culpa de nuestros primeros padres ni lógica a su consecuencia, la muerte. Nuestra libertad sólo se encontraría a fin de cuentas en la plena obediencia a la voluntad de Dios, en primer lugar, y al emperador, como agente suyo, en segundo.⁹³

Frente a esta tesis, otros santos de la época como Juan Crisóstomo (y autores contemporáneos como P. Ricoeur) han querido ver en el relato del Génesis, la carta de naturaleza de una libertad moral que haría responsable y capaz al ser humano para dominar el pecado y elegir el bien. En este sentido, para el Obispo Ireneo, Gregorio de Nisa, y Clemente de Alejandría, entre otros, los tres primeros capítulos del Génesis representarían un canto a la libertad humana, al considerar que Adán fue libre para elegir entre una vida libre de sufrimiento y otra de pecado, y por tanto a resultados del ejercicio de esa libertad resultaba responsable de sus consecuencias (ver E. Pagels, 1988, págs. 98-150). Y siendo precisamente esa misma exaltación de la libertad del ser humano la que en parte hizo atractivo el cristianismo a amplias capas sociales que dentro del Imperio romano carecían de ella.

⁹² Dice Paul Ricoeur: “al conjugar, en el concepto de pecado por naturaleza, dos nociones heterogéneas, la de transmisión biológica por generación y la de la imputación individual de la culpa, la noción de pecado original aparece como un falso concepto susceptible de ser asignado a una gnosis antignóstica. Se niega el contenido de la gnosis, pero se reproduce su forma discursiva, esto es: la de un *mito racionalizado*” (P. Ricoeur, 2006, pág. 39; en el mismo sentido: 1986, pág. 25 y 1969, págs. 236 y 237)

⁹³ Esta posición, como luego trató de demostrar el Obispo Juliano de Eclanum, no se encontraba tan lejos de las posiciones que defendían los propios maniqueos. Para Juliano, la muerte y el sufrimiento eran cosas naturales a las cuales por tanto no debían considerarse malas sino parte “natural” de este mundo. Una cosa era el sufrimiento normal y necesario en cada vida y otra las “miserias” en que cada uno pueda caer por sus decisiones erróneas (citado por E. Pagels, 1988, pág. 148).

V.2.1.2. Una interpretación alternativa I: el mal precede al pecado humano

a) La creación: entre la nada y el caos

La tradición bíblica utiliza el término hebreo “*Bárâ*” para denominar la acción creadora exclusiva de Yahvé, la cual implica tanto la idea de dar principio a una realidad como procurar su consumación. Encierra igualmente la idea de “hacer separando” ya que se identifica con la acción y el efecto de “constituir algo distinto de Dios, “una realidad querida totalmente otra, diferente (separada), autónoma, a-tea” (A. Gesché, citado por M. Fernández del Riesgo, 2007, pág. 27) y hay que tener en cuenta que la creación se inicia con la separación del orden y el caos, colocando cada cosa o cada ser en su lugar (J. Trebolle, 2008, págs. 165, 201). Así, por ejemplo, en la cábala judía se nos dice que la explicación del árbol de la ciencia del bien y el mal era que el bien vivía en el interior y el mal en el exterior y el papel de éste era el de hacer crecer (por ejemplo las cosechas) y procrear desde el exterior, por lo que si cada uno permanece en su lugar el mundo se mantiene en orden, pero si lo abandona surge el caos y el mal se pervierte (Gershom G. Scholem, 1996, pág. 409).⁹⁴

En todo caso, el Génesis oculta la lucha contra el caos pero no la hace desaparecer.⁹⁵ En este sentido, si bien el caos como factor cosmogónico no aparece mencionado directamente en el Génesis, el océano “profundo” sobre el que reposa la tierra y del que todas las aguas, ríos y mares proceden se relacionaría con el caos primordial de los mitos mesopotámicos (J. Trebolle, 2008, pág. 198). Así, aunque el Génesis señale que: “[E]n el principio Dios creó el cielo y la tierra”, en realidad el cielo lo crea el segundo día y la tierra el tercero (J. D. Levenson, 1988, pág. 121). Del mismo modo, Dios en el Génesis no crea directamente sino que da la orden a algo (¿el caos?) para este algo lo produzca: “¡hágase!”, “que la tierra produzca vegetación”, “produzca la Tierra animales vivientes...”. Ello no obstante, P. Ricoeur (2004, pág. 400) sostiene que el Génesis sustituye la “lucha” como fuente de la cosmogonía por la palabra de Dios: “Dios dice y eso es”. Es decir rebaja los niveles de violencia y conflicto que normalmente aparecen unidos a la creación en otras mitologías, y ya por eso sólo puede considerarse revolucionario, si bien también reconoce que en la Biblia se encuentran huellas de un Dios trágico y celoso, entre las que se incluirían

⁹⁴ También desde la cábala se concibe a la serpiente como un ser necesario y genio de la naturaleza para la armonía de la creación, siendo el problema su sublevación y que abandonara el lugar apropiado para el que había sido creada (G. Scholem, 1994, págs. 124, 125, 126).

⁹⁵ Cabe recordar que el texto actual del Génesis no es el único que existe en la tradición judía, si bien sí es el que finalmente triunfó y pasó a formar parte de la Torah y del Antiguo Testamento. En este sentido, hay una contraposición entre un relato sacerdotal, más antiguo, en el que Dios ordena el caos mediante su palabra y el hombre aparece como un colaborador de la creación que debe continuar la labor de Dios, labrando, cuidando el jardín del Edén, poniendo nombre a los otros seres, e incluso acabando de crearse a sí mismo; y un relato posterior yahvista, más antropológico que pone al pecado como causa del desorden y donde el trabajo y hasta la inteligencia parecen ser consecuencias de la caída (M. Fernández del Riesgo, 2007, pág. 140). Del mismo modo el documento sacerdotal escrito en el siglo VI a.C señalaba que en el quinto día “los dioses” decidieron crear al ser humano, macho y hembra a imagen suya pidiéndoles que se reprodujeran, y poblaran y dominaran la tierra (ver Biblia de Jerusalén, citado por I. Cabrera, 1998, pág 17). También resulta conocido que la historia de Adán y Eva contada a partir del Capítulo 2: 4, resulta cronológicamente más antigua (1000-900 a.C) que la narración cosmogónica del Cap. 1: al 2:3 (400 a.C), debida ésta probablemente a teólogos del post-exilio. Por otra parte, también tiende a olvidarse que el Génesis aunque aparece como el primer libro de la Biblia no es cronológicamente el primero que se escribió. El pueblo hebreo sólo comenzó a interrogarse sobre el origen de Dios, del mundo y de todo lo creado una vez tuvo claros su propia existencia y origen como pueblo así como su creencia en un solo Dios-Yahvé. Eso no quiere decir que los autores del Génesis fueran menos veraces o estuvieran más alejados de la revelación que otros, pero es un hecho que a veces se olvida cuando se interpreta el sentido y contexto de sus palabras.

no sólo la destrucción de la torre de Babel, o la condena de Caín sino la misma expulsión de Eva y Adán del Jardín del Edén.

Por otra parte, la *creatio ex nihilo*, cercana a una interpretación literal del Génesis, choca, como reconocen los antiguos *midrash*, con las tesis más antiguas que veían en la Biblia y en los mitos que la influyen el reflejo de un combate primordial que oponía al Dios-creador, representante del bien, contra las fuerzas del desorden, la injusticia, la aflicción y el caos, y que precedían al acto creativo. Es decir esa nada originaria en realidad estaría llena de un sustrato maligno (J. D. Levenson, 1988, págs. xix-xxi). Otra cosa es cuál pudiera ser el origen de ese sustrato si el propio Dios lo tuvo que crear a modo de adversario necesario del bien (Salmo 104: 26: “y el Leviatán que tú formaste para jugar con él”)⁹⁶ o si tenía una existencia de alguna manera autónoma e independiente. A esa discusión se añade que las consecuencias varían dependiendo del resultado de ese combate: si el caos sobrevivía de alguna manera a la victoria de Dios –haciendo de dicha victoria algo parcial– si el combate acababa en tablas o mediante pacto, o si finalmente quien venció en realidad no hubiera sido Dios (J. D. Levenson, 1988, págs 14 y sigs.). En el Génesis, aparentemente al menos, el problema de la teogonía se separa del de la cosmogonía con lo que el mal comienza con la historia del ser humano y no antes (ver P. Ricoeur, 2004, pág. 349). No obstante, lo importante de la narración de la Biblia no es que la creación surja de la nada (*creatio ex nihilo*), como que el resultado de esa creación sea bueno. La persistencia de las fuerzas del mal, el caos y la anarquía, una vez creado el mundo, presentan a un Dios más frágil de lo que algunos quieren hacer creer (Jon D. Levenson, 1988, pág. 47). El mal parece irrumpir en el relato del Génesis por tanto como una sorpresa, como algo no previsto en el plan de Dios para la creación, presentándose como lo irracional absoluto que no pertenece a Dios pero tampoco al ser humano pues éste sucumbe sólo por engaño (Adolphe Gesché, citado por M. Fernández del Riesgo, 2007, págs. 146, 147).

Por tanto, no parece descabellada la tesis de un convenio o acuerdo por medio del cual Dios se habría comprometido a sostener la vida y su adversario a respetar este pacto, tesis que aparecería recogida de algún modo tanto en Génesis 9: 1-17 (pacto con Noé), en Job 40: 28, así como también en Isaías 54: 9-10, donde recuerda el pacto con Noé. Ello explicaría por qué ni el propio ser humano, a pesar de su estupidez y de su carácter limitado y violento, ni la naturaleza con sus enfermedades y desastres, ha conseguido todavía acabar con la humanidad. Algo o alguien parecen protegernos a pesar nuestro y de nuestro entorno.

b) Una prohibición divina que incluye al mal

Dios sólo argumenta el sentido y justificación de su prohibición en el momento de advertir al hombre –pues directamente sólo se dirige a éste cuando la mujer todavía no había sido creada (Gen. 2: 16)– que si come del árbol de la ciencia del bien y el mal “morirá sin remedio” (Gen. 2:17).⁹⁷ Podría alegarse que quien representa el papel de tentador es realmente la serpiente, pero eso ocurrirá después pues la decisión es por ahora sólo de Dios –ésta sí intrínsecamente libre– al prohibir al hombre comer del árbol del conocimiento del bien y el mal, lo que entraña ante todo una amenaza pero también una tentación susceptible

⁹⁶ Este salmo 104 parece estar muy influido por el llamado “Himno a Atón” de los egipcios seguidores de faraón Akenatón (J. D. Levenson, 1988, pág. 60).

⁹⁷ No entramos en aspectos conexos como la relación de la mujer con el árbol como símbolo, pero cabe recordar su presencia en otras culturas como el mito de las hespérides, hijas de Atlas, que custodiaban el árbol de las manzanas de oro. Por otra parte el simbolismo del Árbol del Mundo como *Axis Mundi* es casi universal (M. Eliade, 1975, pág. 163).

de despertar la curiosidad del tentado.⁹⁸ Cabría deducir en este sentido que Yahvé ya sabía desde el principio que el hombre y mujer antes o después (“tenían el tiempo eterno del paraíso”) pecarían pues fueron creados imperfectos e ignorantes —entre otras muchas cosas— de la diferencia entre el bien y el mal, como una característica esencial de su naturaleza.⁹⁹ ¿Podría tratarse simplemente de un ardid o hábil maniobra para justificar, una decisión que ya se había tomado de antemano y que de otro modo hubiera parecido todavía más terrible?

La narración del Génesis no deja lugar a muchas dudas: el ser humano es creado para que experimentase el sufrimiento y la muerte, no sin antes haber dejado descendientes para que esta cadena no tenga fin. ¿Cuáles son las razones de tan extraña, al menos en apariencia, decisión? Se presentan oscuras o envueltas en un halo de misterio. Pero no resulta extraño ni incoherente con otras partes del texto que la prohibición hubiera sido planteada precisamente con esa finalidad pues, entre otras razones, la existencia de toda norma entraña su posible violación, con lo que la misma Ley se convierte en origen potencial del pecado (P. Ricoeur, 1969, pág. 419). Es decir, la serpiente se aprovecha de una situación previa creada libremente por Dios. Por otra parte, si se considerara al pecado como error, éste es consustancial a la vida de todo ser imperfecto (E. Morin, 1984, pág. 273), y Dios contribuyó a ello, lo quisiera expresamente o no, al crear al ser humano a su imagen y semejanza pero no exactamente igual, que carecía del discernimiento necesario para discernir lo que estaba bien de lo que estaba mal como demuestra la misma prohibición de comer del árbol. Por tanto, si como dice P. Ricoeur la labilidad es una característica esencial del ser humano, el pecado puede considerarse desde un principio inevitable pues es consecuencia de la imperfección y fragilidad humanas que son consustanciales a su creación.

Se ha puesto de manifiesto igualmente que la prohibición de Dios ya lleva en sí misma no sólo el pecado (en potencia) sino el mismo conocimiento que parece querer evitar conseguir al ser humano, pues desde ese momento el ser humano ya sabe que el bien y el mal existen colgados de un árbol (R. Safranski, 2002, pág. 22), y que el mal consiste en comer de ese mismo árbol. Hay que tener en cuenta que Dios crea al ser humano con capacidad para sufrir y aguantar/disfrazar el sufrimiento/dolor —lo que también se llama el “instinto de supervivencia”— pues de otro modo no habría cómo explicar, desde un punto de vista al menos racional, por qué Adán y Eva no se auto-inmolan un segundo después de conocer el destino que les espera a sus hijos e hijas. Del mismo modo, si la opción de comer del árbol prohibido lleva en sí el primer germen de libertad, quiere decir que ya estaba en dicha opción el mal en potencia, lo que nos lleva de nuevo a la necesidad de que Dios creara al ser humano con la disposición al mal. En otras palabras o bien se separa el binomio mal-libertad o necesariamente Dios debió crear al ser humano malvado o esclavo. En este sentido, el psicópata no puede/sabe diferenciar entre el bien y el mal, es humano pero no tiene libertad ¿ello le convierte en inocente, en prototipo de ser del paraíso o pre-caída? No parece.

⁹⁸ Según una tradición que procede de la cábala el árbol de la ciencia sólo era peligroso separado del árbol de la vida, pues en principio éste último era más poderoso y podría compensar el peligro del primero. En este sentido, una vez más, la separación de lo que debía estar unido es lo que constituiría la raíz del mal (cf. G. Scholem, 1994, págs. 110, 111).

⁹⁹ Se ha dicho que la idea de la libre elección entre el bien y el mal, “que es común a la filosofía pitagórica y al judaísmo profético, proviene de una manipulación del alfabeto de los árboles. En el culto primitivo de la Diosa Universal, del que el alfabeto universal era la guía, no se podía elegir, sus devotos aceptaban los acontecimientos que ella les imponía por turno, agradables o dolorosos, como su destino en el orden natural de las cosas” (R. Graves, 1984, pág. 652).

Por último, la prohibición determina su infracción inevitable causada por un estado de insatisfacción previo. Es decir, en el acto de rebeldía de ser humano también se esconde algo más profundo: el estado de inmortalidad y beatitud que ofrece el paraíso y el contacto directo con Dios no bastan para ser feliz, y es esta falla la que aprovecha Satán-serpiente para tentar a la mujer y ésta al hombre. En efecto, si la existencia del ser humano hubiera sido plena, ninguna base hubiera habido para tentar a nadie. Es por esto que no se puede restablecer al ser humano en un estadio que ya ha despreciado. A partir de ese momento, la única solución pasa por ofrecer algo distinto y mejor. Es aquí donde entra la posibilidad de justificar un (largo) camino de purificación individual compartida entre creador y criatura.

c) Una tentación mal intencionada de la serpiente que antecede el acto humano de rebeldía

Que la serpiente y Satán, cuyo origen no se explican, precedan al acto de rebeldía del hombre y la mujer supone reconocer en definitiva que el mal preexiste a la criatura humana. De hecho, hay otras frases dentro de la Biblia que parecen aceptar la preexistencia del mal al pecado humano: así, el propio S. Pablo (Rom, 5: 12, 13) señala que “por un solo hombre *entró el pecado en el mundo* (...) porque, hasta la ley había pecado en el mundo, pero el pecado no se imputa no habiendo ley”. Es decir, el pecado ya existía, lo que hizo fue entrar en el mundo aprovechando la fragilidad del ser humano. Igualmente, en el Libro de la Sabiduría (2: 24), aparece claramente identificada la serpiente con el diablo: “mas por envidia del diablo *entró la muerte en el mundo*, y la experimentan los que le pertenecen”.

Para P. Ricoeur la figura de la serpiente resulta enigmática, pues el autor yahvista no acaba ni con la sospecha de que el mal antecede a lo humano, ni con su entidad un tanto autónoma. Una posible solución consistiría en presentar la serpiente como una proyección de algo que está dentro del hombre primordial pero esta visión situaría de nuevo al mal, al menos en potencia, dentro del primer esquema de la creación. Otra posibilidad sería hablar de una estructura cósmica del mal que mostraría su indiferencia ante la exigencia ética que el ser humano representa, lo que resulta una cesión a las tendencias dualistas tan presentes en la zona, liberándose al ser humano de encarnar el papel del Maligno, siendo en su caso un malvado de segundo lugar por “seducción”. Ahora bien, si la serpiente encarna a Alguien, habría que rezar o interceder por ese alguien, lo que para Ricoeur no tiene sentido, por lo que sostiene que el mito bíblico deba leerse en clave esencialmente antropológica (P. Ricoeur, 2004, pág. 417), aunque llega a aceptar que el mal entra a través de nosotros a partir de un mal que estaba ya allí (P. Ricoeur, 1969, p. 282). En todo caso, contra la tesis de que la introducción del mal en el mundo es consecuencia de una acción transgresora primigenia del ser humano, queda la pregunta de: ¿acaso sin serpiente habría habido pecado? Por el contrario, la existencia misma de la serpiente nos demuestra la posibilidad cierta de que el mal en cuanto tal, alejado por ahora de todo contenido moral, hubiera existido aunque el hombre y la mujer no hubieran sido creados o simplemente no hubieran sucumbido a la tentación.

Sorprende, por último, que Dios no acabe con el espíritu (maligno) que anima la serpiente una vez que ésta actúa. Castiga en su lugar al pobre animal al que condena a arrastrarse y establece su enemistad con la estirpe de la mujer, pero sin quitarle su veneno. Dios parece rehén de algún compromiso previo que no se revela al lector pero que luego aparecerá de nuevo, por ejemplo, en el Libro de Job.

V.2.1.3. Una interpretación alternativa II: un castigo con posibles razones ocultas

a) Un dios plural que se siente amenazado, preludio de desgracias para el ser humano

El castigo divino conlleva la expulsión del jardín del Edén no porque ello fuera imprescindible sino, como el propio Génesis explica, para impedir que una vez que hombre y mujer conocen el bien y el mal se hagan también inmortales por comer además del árbol de la vida: “¡He aquí que el hombre ha venido a ser uno de *nosotros*, en cuanto a conocer el bien y el mal! Ahora, pues, cuidado, no alargue su mano y tome también del árbol de la vida y comiendo de él viva para siempre” (Gen. 3: 22, *la cursiva es nuestra*). Éste era un árbol, sin embargo, del que no había prohibido comer Yahvé tal vez porque en un principio Adán y Eva eran todavía inmortales. Por tanto, si bien cabría pensar que al ingerir la manzana devienen mortales, comer otra vez del otro árbol podría restaurarlos en su condición originaria.¹⁰⁰

No resulta del todo intrascendente destacar que aquí Yahvé se nos presenta como un ser plural, “uno de nosotros”, que siente un extraño temor hacia un ser humano que puede hacerse inmortal. En este sentido, constituye un curioso contraste que, como luego confirmaremos, siempre que se presenta Dios en forma plural o colectiva se anuncian desgracias un tanto incomprensibles para la especie humana. De este aserto puede considerarse excepción el “Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra” (Gen. 1: 26), suponiendo que el acto creativo llevara implícita una intención clara y netamente positiva, y no que incluyera también la de crear un ser apto para el sufrimiento y la muerte. En todo caso, el ser humano resulta expulsado del paraíso debido a que los dioses temen que pueda pretender convertirse en uno de ellos y vivir para siempre. Luego el ser creado a imagen y semejanza de los dioses además de una potencial ventaja y beneficio llevaría implícita asimismo una posible maldición pues “nada le hubiera ocurrido al ser humano de ser como el resto de los animales”. A través de ese temor del Yahvé plural hacia el ser humano se viene a reconocer que lo divino no puede amar completamente al ser humano, algo se lo impide, puesto que en el fondo le teme (y, al menos en términos psicológicos, no hay amor con temor). Esta es una de las razones que justificaría asimismo la imposibilidad del perdón: un individuo que puede aspirar a ser igual que Yahvé ya no parece ser digno de confianza. No está lejos de esta lectura del temor tradicional del padre a ser destronado por su hijo que ya aparece en otras mitologías (por ejem. Hesíodo) y que ejemplificaría sobradamente Freud en el terreno de la psicología.

b) La supuesta adquisición del conocimiento como amenaza o mal en sí

¿De qué manera la inmortalidad puede convertir a un ser humano en dios, y hacerlo así un posible competidor amenazante? Las piedras pueden pasar por ser inmortales, y algunas bacterias congeladas en el hielo del polo se acercan bastante a esa categoría, y sin embargo parecen infinitamente más alejadas de la condición de Dios que el mortal y percedero ser humano ¿Entonces? El problema de la inmortalidad cabe relacionarlo por tanto más bien con el conocimiento y el acceso real al saber profundo. En este sentido, la muerte paraliza cualquier intento que el ser humano pueda hacer de adquirir conocimiento en esta vida ya que, por muy notorio que sean el esfuerzo, el proceso para adquirir el saber se para frente al fallecimiento y el deterioro físico y psíquico que lo suele preceder. Así, las generaciones venideras deben una y otra vez recomenzar —en una especie de letanía repetitiva al estilo de Sísifo— prácticamente de cero su propia aventura del conocer, y los libros que narran la

¹⁰⁰ Esta presencia de dos árboles no es privativa del Génesis bíblico pues ya en la entrada este del cielo babilónico había dos árboles, el de la verdad y el de la vida.

experiencia de otros no son más que ayudas parciales pero que no pueden sustituir ni reemplazar al trabajo personal e individual. Con la muerte, en definitiva, los dioses se aseguran de que el ser humano nunca podrá alcanzar su saber, no al menos por sí mismo, ni sin la ayuda extra y discrecional que proviene de los propios dioses o del Dios plural que nos teme. De hecho el conocimiento es siempre sinónimo de vida verdadera y la ignorancia de la muerte, así en el Paraíso como en la Tierra (Gilbert Durand, 1982, pág. 107).

Cabe asimismo precisar que el ser humano es castigado no por querer saber, sino por querer saber demasiado (ver en esta línea R. Safranski, 2002, pág. 26), más allá de lo que le corresponde, o de aquello para lo que está preparado. Luego veremos cómo este *leit motiv* es una constante en otros textos tanto del propio Génesis como en el Libro de Enoc. No obstante, la adquisición del conocimiento del mal también podría considerarse una pesada carga para el ser humano, que la convertiría en insufrible en el caso de que comiera del árbol de la vida y viviera con ella para siempre. De ahí que la prohibición de los dioses pudiera ser no tanto un castigo como una protección, pues sólo la muerte puede asegurar que el sufrimiento del ser humano no se prolongue más allá de lo soportable, y, por tanto, sólo el que vence al pecado puede vencer a la muerte pues sólo sin pecado merece la pena vivir eternamente.

En todo caso, como consecuencia de la caída la relación del ser humano con Dios (dioses) cambia. Ahora se nos a va a exigir una devoción especial, ya no gozamos de la confianza divina y no basta cualquier gesto para reestablecer la relación privilegiada perdida. Esto lleva implícito un grave peligro para el ser humano: la de perderse incluso en el camino de vuelta. Señala a este respecto E. Fromm que “[L]a caída real de hombre es su alienación de sí, su sumisión al poder, su volverse contra sí mismo, aunque lo haga como expresión de su veneración a Dios” (E. Fromm, 1967 II, pág. 74).

V.2.1.4. Una interpretación alternativa III: una posible caída hacia arriba, el papel de lo femenino

a) La interpretación de los gnósticos

El llamado gnosticismo ha tratado de ver en la historia del árbol y la serpiente, desde los primeros tiempos del cristianismo, un símbolo más favorable para la mujer y la propia serpiente, si bien los distintos escritores gnósticos sólo coinciden en una cosa: la narración del Génesis no debe tomarse literalmente sino en sentido alegórico o simbólico. Así, se propone una interpretación netamente dualista del Génesis donde el demiurgo, identificado con el Yahvé bíblico, resulta ser el creador del mundo material, pero que para crear al hombre requiere la ayuda de la “Madre” o Sofía que introduce en el ser humano el espíritu de la luz. Esto hace al ser humano un ser superior de algún modo al propio demiurgo, y sería precisamente para evitar que tomen conciencia de su excelencia sobre él que éste decide encerrar a la primera pareja en el paraíso y prohibirles comer del árbol del conocimiento.

Destaca asimismo la visión, un tanto diferente, en relación con el papel de la serpiente. Así, el diablo aparecería en algunas versiones en forma de serpiente, tentando al ser humano y consiguiendo en parte su liberación espiritual, pero forzando al demiurgo a esconderse. En textos ofitas mientras el dios creador Yaldabaot sería el que prohibiría a Adán y Eva comer del árbol del conocimiento y su madre Sophía les mandaría a la serpiente para seducirles, introduciendo de esta manera a la gnosis en el mundo. Se trataría en definitiva del primer éxito del principio transmundo frente al principio del mundo, lo que haría que algunos

movimientos gnósticos, como los ofitas y naasenos (cuyo nombre viene de *nahash*, serpiente), tuvieran a la serpiente como objeto de adoración (H. Jonas, 2003, pág. 126; F. García Bazán, 2003, págs. 23 y 32). No obstante, mientras para la mayoría la serpiente aparece como el animal sabio que guía al hombre y mujer para que participen del árbol del conocimiento,¹⁰¹ para Tolomeo, seguidor de Valentino, uno de los principales maestros del gnosticismo, a la historia de Adán y Eva cabía calificarla como una muestra de la “caída” de la humanidad en la conciencia ordinaria, perdiendo en consecuencia el contacto con su origen divino (E. Pagels, 1988, pág. 65).¹⁰²

Por otra parte, para la mayoría de los gnósticos Adán era considerado como mera víctima de las fuerzas del mal, cuyo pecado de alguna manera iba más allá de sus propias fuerzas y por lo tanto quedaba fuera de su control. No negaban tanto que los seres humanos gozaran de una cierta libertad moral cuanto que el poder de Adán pudiera ser tal como para poder traer a través de su propia acción el sufrimiento al mundo.

b) El papel ambivalente de lo femenino: entre el conflicto familiar y un mal que puede ser un bien

Dios creó primero al hombre y luego a la mujer, sin que se aclare la causa de ese orden y preferencia, máxime cuando la dadora y fuente de vida es la mujer. Sorprende en este sentido que la razón para crear a la mujer no estribe en su función de fuente de vida sino como mera compañía para evitar el aburrimiento: “[N]o es bueno que el hombre esté solo”. ¿Pero estaba solo el hombre estando Dios con él? ¿No basta Dios para no estar solo? Esa declaración podría servir para indicar que ya había decidido antes de que el ser humano comiese del árbol que lo iba a dejar en soledad pasando a convertirse en un “Dios escondido”. Por otra parte, si bien la intención principal del texto parece estribar en destacar el carácter más culpable y débil de la mujer, muestra asimismo una imagen nada heroica ni muy favorable de Adán. En efecto, éste ante la pregunta de Dios se presta a echar en seguida la culpa a Eva: “la mujer que me diste...” ¿Pero qué tipo de caballero es éste que escurre el bulto y no asume su propia responsabilidad? De esta manera se viene a dar entrada en la Biblia al conflicto familiar, hombre-mujer, padre (Dios)-hijos, que veremos reflejado asimismo abundantemente en otras mitologías.

No obstante, como pasó en el gnosticismo, también en la cultura occidental, fundamentalmente en el ámbito filosófico, se han intentado de buscar interpretaciones más favorables al papel de la mujer, sobre todo desde la óptica de un ser humano del siglo XXI. En este sentido, se ha interpretado que el relato del Génesis reflejaría una acción humana que trata de superar los límites que se le han impuesto (sin que queden claras las razones de esos límites), y que es a través de esa superación como encuentra el ser humano el camino para devenir realmente tal (A. Fabris, 2008, pág. 97). Al fin y al cabo, si no conocimiento real del bien y el mal, al menos el ser humano sí habría conseguido liberarse de un estado de absoluta dependencia (en este caso de Dios) en el que vivía en el paraíso, estado al que cabría considerar negativo para el propio desarrollo humano. Así, a través de su rebeldía y pecado primordial el ser humano habría adquirido un cierto grado de autonomía que incluye el conocimiento moral y la capacidad de decidir por uno mismo –I. Cabrera (1998, pág. 21) considera en este sentido a Eva como un personaje prometeico–. El propio Kant

¹⁰¹ De hecho, en un mito similar otro animal parecido a la serpiente, la oruga, queda identificado con la diosa razón (Ernst Bloch, 1983, págs. 80-83), lo que enlazaría a su vez con las concepciones que catalogan a la serpiente como el espíritu que abre el conocimiento del ser humano.

¹⁰² Para otros se trataría de una alegoría de la experiencia religiosa donde Eva representaría el auténtico ser espiritual que se descubre y sale a la luz escondido hasta entonces dentro del alma que representaría Adán. También Eva sería el alma alienada que busca la unión espiritual o la energía divina que está presente en toda la existencia, humana o divina (E. Pagels, 1988, capítulo “Gnostic Improvisations on Genesis”, págs. 32 a 77).

asimismo relacionaría la caída con el nacimiento de la libertad humana, y por tanto de su responsabilidad, con lo que la posibilidad de pecar se convertiría a fin de cuentas en algo constitutivo del ser humano. Del mismo modo, para Hegel la caída tenía el aspecto positivo de que sólo a partir de la falta surgía la imputabilidad y por tanto el ser humano “responsable” y posible titular de derechos en términos jurídicos, lo que supondría salir de un estado de naturaleza como sinónimo de inocencia animal, que no es ni buena ni mala ni capaz de serlo (Hegel, 1959, pág. 27). El hombre y la mujer se harían, gracias a ese mismo acto, conscientes de la contraposición entre ser y deber ser y por ello capaces de dar un sentido y propósito a su existencia (Martin Buber, citado por I. Cabrera, 1998, pág. 24). También para Walter Benjamín, la caída determinaba que el ser humano adquiriera la capacidad de juzgar las cosas como buenas o malas e incluso las acciones y omisiones de Dios o entrar en conflicto con el juicio divino (citado por A. Fabris, 2008, pág. 103). Por último, al conocimiento del árbol del conocimiento del bien y el mal cabría asimismo interpretarlo no tanto como conocimiento moral, sino como capacidad de discernir general tanto teórica como práctica (M. Humbert, citado por P. Ricoeur, 2004, pág. 393, nota 9).¹⁰³

No obstante, habría otra forma de ver las cosas: no es que no hubiera mal antes de la caída, es que no era calificado como tal. Los seres humanos estaban obviamente desnudos, morían (pues no habían comido del árbol de la vida como se nos dice después), procreaban (si no ¿para qué crearlos hombre y mujer?), pero nada de eso era visto como problema o pecado, sino sólo tras haber comido del árbol del conocimiento del bien y del mal. Por tanto, la condena a muerte no crea por sí la muerte misma –de hecho Dios no mata a Adán y Eva de forma fulminante– que ya existiría previamente, probablemente como instrumento necesario de renovación, pero tras la caída pasa a ser considerada como un problema, consecuencia por excelencia del pecado. A la procreación, de algo necesario y bueno en sí misma se pasa a añadirle el dolor en este nuevo estado, y así sucesivamente. En definitiva, el hombre y la mujer de la caída, son más un ser para el dolor que para la muerte, pues es aquél y no ésta lo que la caída aporta; al fin y al cabo la muerte ocupa un solo día de nuestras vidas mientras el dolor es marchamo inconfundible de nuestra existencia.

V.2.1.5. Una interpretación alternativa IV: un análisis jurídico y de equidad

En el contexto de una interpretación jurídica el Marqués de Beccaria, ya en el siglo XVIII, estableció algunos principios que deberían presidir cualquier sistema de penas y castigos en una sociedad mínimamente avanzada: toda pena que no deriva de la absoluta necesidad es tiránica, las penas deben ser proporcionales a los delitos, deben ser previa y claramente establecidas por las leyes, su finalidad no debe ser la de atormentar o afligir al delincuente sino impedirle causar nuevos daños y retraer a los demás de cometer otros iguales, etc...¹⁰⁴ Pues bien, cabe preguntarnos: ¿cumple estos principios el sistema de castigos de Yahvé?

Llama, en primer lugar, la atención la narración, incluso tomada de forma simbólica, que hace el Génesis del pecado del ser humano y su posterior caída: un Dios retador/tentador se muestra gravemente sorprendido de que su amenaza/advertencia previa (“no comas del

¹⁰³ P. Ricoeur aporta igualmente algunos matices interesantes al relato de la caída (2004, pág. 401): la contraposición entre el estado de inocencia y el estado de caída donde la inteligencia, trabajo y sexualidad serían las “flores del mal”, la condena no tanto a la muerte (“pues eres barro y volverás al barro”) sino a la modalidad humana de morir (es decir el cómo), el hecho de que la misma prohibición de Dios encaje difícilmente en ese estado de inocencia, y la idea de un Dios inocente que se salvaría curiosamente con la propuesta de que para la libertad inocente primigenia del ser humano esa limitación no se experimentaría como prohibición.

¹⁰⁴ Cesare Beccaria, *Tratado de los delitos y las penas*, 1993. Libro, por cierto, que (al parecer por su crítica del tormento) figuró entre los libros prohibidos en 1777 por el Supremo Tribunal de la Inquisición.

árbol”) no haya tenido un efecto permanente –pues durante un cierto tiempo incluso potencialmente muy largo parece claro que sí fue respetada– y decreta por ello un castigo eterno que implica expulsar al ser humano, hombre y mujer del paraíso de “donde manaba leche y miel”.¹⁰⁵ Parece claro que el castigo resulta algo desproporcionado pues ante un error concreto en un momento determinado empujado por un engaño de la serpiente, no se da una segunda oportunidad ni ocasión de arrepentimiento, sino que se ofrece una condena perpetua y eterna.

De los sucesos que componen “la caída” sorprenden asimismo las características del castigo que Dios detrae de una aparente “chiquillada” o falta, en todo caso, y no delito. En efecto, al fin y al cabo, aunque se la atribuya el significado (por ejemplo S. Agustín) de que Yahvé castiga no tanto la curiosidad humana cuanto su rebeldía orgullosa, el oprobio se reduce a comer una manzana de un árbol prohibido –no se especifica por cierto en el texto canónico que el fruto en concreto fuera una manzana–, y qué niño no ha hecho algo similar en los huertos que pueblan nuestros campos. De hecho, hoy en día en términos psicológicos conocemos bien que si uno quiere que un niño –y Adán y Eva se nos presentan como niños a estos efectos pues no habían comido todavía del árbol del conocimiento– entre en una puerta de las cien que tiene una casa el dueño avisado no tendrá más que prohibírselo sin grandes argumentos pues puede estar seguro que la curiosidad humana hará el resto. Una vez más parece que el mal estaba ya inherente en la prohibición.

Por otra parte, el castigo resulta asimismo contrario a exigencias mínimas de equidad y justicia en razón de las características que concurren en el sujeto pasivo de la pena (ver, por ejemplo, Gen. 3: 14-19) pues: ¿qué responsabilidad puede predicarse de quien no conoce el bien y el mal?, ¿podríamos considerarles responsables de sus acciones?, ¿de la gravedad de su supuesto delito? Cabría plantearse igualmente si el castigo en forma de sufrimiento perpetuo a la serpiente, al hombre y a la mujer es adecuado y proporcional a la falta cometida. Yahvé castiga a la mujer –“con dolor parirás”– y al hombre –“con el sudor de tu rostro comerás el pan”– como penas accesorias a la de nacimiento-muerte. Esto contradice la original advertencia de Yahvé cuando realiza la prohibición, pues entonces sólo se limitaba a anunciar un “morirás sin remedio” (Gen. 2: 17). Esta primera pena resultaba de hecho bastante más lógica, es decir que si el ser humano comía del árbol prohibido en ese momento debería dejar de existir como especie, pues a través de su infracción Dios comprobaría que se había equivocado al crearlo, por lo que en su caso recomenzaría eventualmente un nuevo proceso de diseño con otra especie mejorada. Sin embargo, Dios, bien cambia de opinión o no puede reconocer su error (o parte de su responsabilidad) debido a una omnipotencia que lleva inherente como limitación (algo ya de por sí contradictorio) la imposibilidad de equivocarse, o bien no quiere aprender de su potencial equivocación al haber creado a un ser humano que desobedece sus mandatos.

En todo caso, por muchas veces leído y escuchado, no deja de causar una cierta perplejidad el que la muerte anunciada del ser humano se consume, sí, pero no inmediatamente sino que se deje para un futuro no muy lejano, tras tener que “sufrir sin remedio” y reproducirse de manera ininterrumpida con objeto de que el castigo no acabe con la vida de los supuestos culpables –Adán y Eva– sino que se traslade a sus descendientes; todo ello además sin anunciarse ningún fin previsible ni ofrecerse salida alguna para poner término a

¹⁰⁵ Una de las tesis posibles es que los hebreos tomaran la leyenda del paraíso de los jerahmeelitas, quienes lo situaban en una montaña muy alta o un jardín frondoso de alguna parte del Negeb fértil. Reminiscencias de esta figura quedarían en Ezequiel y en Enoc (Cheyne, citado por R. Graves, 1984, pág. 201).

tal terrible situación.¹⁰⁶ En efecto, el mencionado castigo ya de por sí algo o muy desproporcionado, se extiende igualmente a los descendientes y a los descendientes de sus descendientes(¿qué culpa tenían estos?). Es decir, se castiga y condena no sólo a los que desobedecen el mandato divino, sino a la especie humana considerada como un todo o un proceso. Ni siquiera el que numerosos hombres y mujeres santifiquen sus vidas cumpliendo todos los mandatos divinos puede cambiar gran cosa la duración y efectos del castigo, al menos en la presente existencia terrenal.

No hay por tanto lugar para la salvación y el perdón colectivos en el sistema diseñado por Yahvé pues si es cierto que por el pecado de un solo hombre y una sola mujer la humanidad fue condenada, no lo es que la bondad o excelencia de miles de hombres y mujeres vayan a devolver la especie humana a su supuesta condición benéfica originaria del paraíso. En realidad, el propio sistema hace de la salvación del conjunto un imposible pues el arquetipo original de hombre y mujer primigenios es sustituido por una pluralidad de seres variados y diversos (es decir, ahora son legión), cada uno con sus características y caracteres particulares, que además siguen aumentando y cambiando día tras día. A su vez, si bien el pecado original se transmite de padres a hijos, los méritos de aquéllos no necesariamente se transmiten sin embargo a éstos. No es por ello extraño que en el *Paraíso perdido* de Milton, Eva, a la vista este oscuro panorama, se planteara no tener hijos como única forma de evitarles así no sólo una muerte segura sino un sufrimiento cierto; esa actitud no obstante sería ir contra la voluntad de Dios que parece pretender precisamente eso.¹⁰⁷ Por último, no se puede achacar al “pecado” humano todos los males que sufrimos en este mundo, tal vez sí los que cabe atribuir a la maldad humana, pero ¿qué relación puede existir entre comer del árbol con las inundaciones, tsunamis, terremotos, sequías, choques de meteoritos que padecemos?

En resumen, ¿qué tipo de ética propugna Yahvé con su ejemplo? Una ética donde no se identifica claramente al sujeto pasivo de la prohibición y a su responsabilidad –Yahvé sólo advierte al hombre y no a la mujer sin que ninguno de los dos además sepa todavía distinguir entre el bien y el mal–, donde además el castigo se extiende a todos sus descendientes –sin ninguna razón que lo justifique adecuadamente–, no hay publicidad de la pena, se cambia y aumenta el castigo respecto al anunciado, el castigo no es proporcional a la gravedad de la falta, no se aprecian ningún tipo de atenuantes –cuando sin embargo es la serpiente, criatura creada directa o indirectamente por Yahvé, la que los induce a cometer la transgresión–, ni existe posibilidad real de perdón o indulto, ni límite temporal a la duración del castigo –ya que éste, en principio, tiene carácter indeterminado–, etc... Realmente se trata de un sistema penal que no pasaría en la actualidad ningún examen medianamente riguroso de las Naciones Unidas o de su Comisión para los Derechos humanos. De esta manera, el supuesto paraíso quedaría equiparado a estos efectos con una sociedad dotada de un sistema penal antiguo, injusto y que no pretende la reeducación del

¹⁰⁶ Cabe recordar que no es únicamente aquí donde Yahvé acepta que sus castigos se transmitan no sólo al culpable sino también a las siguientes generaciones. Así en Éxodo, 20:5 se dice: “...soy un Dios celoso, que castigo la iniquidad de los padres en los hijos hasta la tercera y cuarta generación de los que me odian...”, sólo que en el caso de “la caída” las generaciones han sido unas cuantas más.

¹⁰⁷ John Milton, 2001, págs. 438 y 439. Dice Eva a Adán:

*“En tu poder se encuentra el evitar
La concepción de una desventurada
Progenie antes de darle el ser. Careces
De hijos, ahora; permanece sin ellos;
Así la Muerte se verá burlada
De su hantura, y con nosotros dos
Habrá de contentar su voraz fauce”*

individuo, con Yahvé en el papel de una especie de juez cruel e inmisericorde, muy exigente desde el punto de vista moral con sus criaturas, a las que, por cierto y sin que nadie le haya obligado a ello, ha creado imperfectas.

Con todo, desde el punto de vista de la coherencia jurídica del texto, lo más llamativo de esta parte del Génesis no es sólo eso, sino que después de todas las consecuencias gravísimas que se atribuyen a un hecho aparentemente banal como el comer del árbol de la ciencia del bien y el mal, el ser humano continúe a estas alturas sin tener la más mínima idea ni sabiduría sobre qué sean ese bien o ese mal, antes al contrario, como muestra el simple hecho de que estemos llevando a cabo este estudio en pleno siglo XXI. Es decir que al final ni siquiera la conducta ilícita de la que se le acusa era tal ¿Se trató de una simple artimaña de un hábil fiscal o de un juez parcial?

En consecuencia, el Génesis, al menos tomado en su literalidad y atendiendo a su coherencia interna, se muestra contradictorio e incompatible con la ética de poner la otra mejilla o la de perdonar hasta setenta veces siete que defenderá posteriormente Jesús —el hijo unigénito de ese mismo Yahvé— sino la de un castigo cruel que sigue sin ser levantado, como a quien se tiene por incorregible. Ello nos llevaría a la pregunta de ¿hasta qué punto el Génesis es un texto cristiano?

V.2.2. Capítulos 4 a 11 del Génesis: condena irreversible *versus* garantía de continuidad para la humanidad

Estos capítulos contienen cuatro interesantes relatos que afectan a la relación entre mal y saber y al origen del mal, donde se certifica de forma incuestionable un hecho: la condena al ser humano no tiene marcha atrás. No obstante, Dios renunciará formalmente a incluir dentro de la condena la extinción de la especie humana, aunque al principio mostrara algunas dudas al respecto.¹⁰⁸

V.2.2.1. Caín y Abel: el primer asesinato consentido por Dios

Caín y Abel reproducen el conflicto familiar que ya estaba presente en el paraíso, si bien en este caso entre hermanos, así como la contraposición del bien y el mal. De nuevo vence el mal (Caín ahora y antes la serpiente) al bien (representado por Abel ahora y por la fidelidad a Dios de Adán y Eva antes) y de nuevo Yahvé se muestra más comprensivo de lo que cabría esperar con el mal, al que en el fondo protege: “quienquiera que matare a Caín lo pagará siete veces” (Gen. 4: 15); eso sí, tras maldecirle por la muerte de su hermano: “maldito seas, lejos de este suelo que abrió la boca para recibir de tu mano la sangre de tu hermano. Aunque labres el suelo, no te dará más su fruto. Vagabundo y errante serás en la tierra” (Gen. 4: 11, 12). Una conclusión que pasa a menudo inadvertida de este texto es que todos (o al menos la mayoría) seríamos hijos de un asesino, Caín, al ser éste el que sobrevive de los dos hijos de Adán y Eva (dejando por ahora de lado la posible stirpe Sethiana).¹⁰⁹ De hecho, en la protección final de Dios a Caín va implícita la necesidad de asegurar la continuidad de la especie humana para lo cual cualquiera sirve, aunque se trate de un asesino. Incluso hay quien ha reivindicado la figura de Caín por encima de la de Abel,

¹⁰⁸ Dejamos fuera de nuestro análisis el episodio de Abraham y su hijo aunque sin duda tiene implicaciones interesantes para la cuestión de la libertad humana, así como sobre la relación entre Dios y sus criaturas, que afectarían indirectamente al problema del mal.

¹⁰⁹ También se tiende a soslayar que Enoc es hijo de Caín y una hermana suya, configurándose así el primer caso de incesto, un incesto tal vez necesario al derivar todos de una sola pareja primordial, aunque en otras versiones parece darse a entender que Eva y Adán no estaban solos.

de forma semejante a lo que ocurre con el triángulo serpiente-Eva-Adán, por ejemplo, la secta gnóstica de los cainitas.

Igualmente relevante de esta narración resulta el que se trate del primer asesinato (al menos en el terreno bíblico) consentido por Dios. Este hecho crucial para la historia de la humanidad suscita varias preguntas: ¿dónde estaba Dios cuando Caín mató a Abel?, ¿por qué no impidió la muerte de su elegido?, ¿era para proteger su libertad?, ¿a qué la pregunta entonces de “dónde está tu hermano”? Y es que si el primer mal del ser humano fue supuestamente contra Dios, por lo que podía disponer libremente para hacer o deshacer lo que estimara oportuno, del primer mal del hombre contra otro hombre (Caín contra Abel), de éste, Dios no puede disponer sin implicarse en la acción pues su obligación hubiera sido proteger al débil, a la víctima, contra el fuerte y al no hacerlo, al mirar a otro lado, Dios consiente el mal y se convierte por tanto en su cómplice necesario. Hay incluso quien en este sentido ha querido ver en este episodio la segunda irrupción (la primera sería la de la serpiente) de diablo Samael-Satán (S. Pieters, 2006, pág. 30). Tampoco es que Dios se auto-imponga límites objetivos pues allí donde y cuando Dios quiere las leyes que él mismo ha impuesto pueden alterarse para proteger de alguna manera al “bueno” (milagros). En definitiva (ver Capítulo III), ¿cuál es la libertad del débil frente al fuerte, del asesinado frente al asesino? De hecho, parece que la perpetuación de la especie es más importante que la justicia y que sólo el ser humano protege al débil pues Dios no duda en expulsarlo del paraíso y proteger a Caín (frente a Abel) y su stirpe. Por otra parte, la actitud de Dios frente a esta segunda irrupción del mal sirve para confirmar que la condena de la humanidad es irreversible y duradera: mantener a la humanidad en la existencia pero sometida al dolor y la muerte. Seguidamente veremos otros ejemplos que confirman esta postura y su condición inalterable.

V.2.2.2. Los hijos de Dios: un castigo (renovado) al ser humano por el pecado de otros

Antes de narrar el diluvio, el Génesis (Gen. 6: 1-4) introduce de forma un tanto curiosa la historia de unos hijos de Dios que viendo la belleza de las hijas de los hombres deciden yacer con ellas. Una historia que se repite con otros tintes en el Libro de Enoc y que recuerda a los “annunaki” (“aquellos que del Cielo llegaron a la Tierra”) que aparecen mencionados en escritos sumerios escritos hace 5.500 años, o a los titanes orientales nacidos de la unión entre mujeres mortales y seres celestiales, figura de la que hace amplio uso Hesíodo, como luego veremos.

Yahvé no parece molestarse en un primer momento por la acción de sus hijos rebeldes sino que exclama: “[N]o permanecerá para siempre mi espíritu en el hombre, porque no es más que carne; que sus días sean ciento veinte años” (Gen. 6: 3). Es decir que, como luego pasará también en el mito de Prometeo, el ser humano recibe en sus carnes el castigo por un pecado cometido por otros, en este caso unos dioses rebeldes. Por otra parte, como ya hemos advertido anteriormente, aparece una vez más en el Génesis un concepto plural de Dios, un “nosotros” (Yahvé-Elohim) que de nuevo anuncia que un mal terrible (e injustificado) se abate sobre la cabeza de los hombres.

V.3.2.3. Noé y el diluvio: el esfuerzo (¿inútil?) de los elegidos, ni perdón ni extinción

El texto comienza recordando, una vez más, el peligro de querer saber (o “ver” en este caso) demasiado o lo que no nos corresponde: Noé ebrio de vino yace desnudo en el suelo de su choza, su hijo Cam ve a su padre desnudo y corre a contarlo a sus hermanos, éstos, a diferencia de aquél, al llegar a la escena optan por cubrirle con un manto con la cara girada

para no ver su desnudez. Noé, al día siguiente enterado de la actitud de su hijo Cam maldice a su descendencia, Canaán, que deberá servir a la de sus hermanos precisamente por su actitud de haber visto aquello que debería haber permanecido oculto para él (Gen. 9: 20-28).¹¹⁰

Por lo demás, lo esencial del mito del diluvio es común a muchas culturas y encuentra un referente cercano en el relato babilónico de la epopeya de Gilgamesh —en esta ocasión referida no tanto al pecado en sí como a la muerte concebida como el mayor mal—. No obstante, con el Noé bíblico de nuevo Dios sorprende y se contradice: casi dispuesto a acabar con la humanidad cansado de sus desmanes (“Voy a exterminar sobre la faz del suelo al hombre que he creado, —desde el hombre hasta los ganados, las sierpes, y hasta las aves del cielo— porque me pesa haberlos hecho” Gen. 6:7), con lo que vendría a hacer efectiva la amenaza que lanzó a Adán en su día de dar muerte al ser humano, en el último momento se arrepiente al ver a un solo hombre justo, Noé, que encuentra gracia a los ojos de Yahvé, lo que basta para decidir renovar su Alianza con toda la especie humana. No obstante, nótese bien, lanzar el diluvio, acabar con toda la vida sobre la tierra, excepto la presente en el Arca, no bastan a Dios para reponer al ser humano al estado pre-caída del paraíso, sino que lo único que consigue el ser humano es evitar su extinción como especie, volviendo de nuevo, eso sí con votos renovados, al estado post-caída. La única importante diferencia es que en esta ocasión Dios promete formalmente, como parte de esa Alianza, que “no volverá nunca más a ser aniquilada toda carne por las aguas del diluvio, ni habrá más diluvio para destruir la tierra” (Gen. 9:11). ¿Por qué esa decisión de un Dios, que es omnisciente, ahora y no antes? No lo sabemos. Lo que resulta claro tras el diluvio es que Dios renuncia tanto a destruir a la humanidad para siempre como a un posible perdón, al menos en esta vida, pues la “naturaleza del corazón del hombre es malvada” (Gen. 8: 21), una naturaleza sin embargo que paradójicamente proviene de la creación diseñada por el mismo Dios. Sólo después Jeremías volverá a plantearse esta naturaleza indómita del ser humano y dejará entrever que sólo su total destrucción y un nuevo recomenzar podría servir de base a una nueva alianza entre Dios y los humanos que entonces tal vez sí funcionaría (Jeremías 31: 29-37).

Y ¿cómo enlaza esta promesa con la literatura posterior apocalíptica? Difícilmente, como luego veremos. Baste señalar que en el llamado Apocalipsis de Noé (Cap. 106-108), que se incluye en los últimos capítulos del Libro de Enoc, se anuncia claramente que el diluvio constituye un castigo, una vez más, del todo inútil pues a pesar de que Dios acepta que Noé y su familia se salvarán de la destrucción, del pecado y de la violencia que tendrá lugar en sus días sobre la tierra, se pronostica también que después del diluvio se producirá una iniquidad aún mayor que la precedente. Así lo anuncia Enoc sin ofrecer mayor explicación salvo dar testimonio de ello pues así lo ha visto en las tablas del cielo y en los secretos de los santos que Dios le ha mostrado. En cualquier caso, a través de esa decisión el Dios creador pasa a convertirse en un Dios conservador de un mundo que acepta puede desviarse claramente del bien y sus mandatos. En este sentido, también se ha argumentado que el diluvio universal supone una segunda creación: en la primera se crea el mundo tratando de domar el caos inicial, en la segunda se crea la sociedad humana tratando así de controlar al mal (R. Safranski, 2002, pág. 30).

La narración del diluvio, sirve, por otra parte, también de nuevo apoyo a la tesis de que el juego del árbol prohibido podría formar parte en realidad de un plan divino donde la pareja

¹¹⁰ Otros casos de visión indebida serían el de la mujer de Lot convertida en estatua de sal por volverse a mirar lo que no le estaba permitido, y el de Orfeo que se vuelve también para mirar incumpliendo así el mandato de Hades y Perséfone.

hombre-mujer desarrolla un papel previamente escrito para ellos. En otras palabras: haga lo que haga el ser humano, Dios no va a perdonarlo, no al menos en el sentido de devolverlo al estado de inocencia pre-caída porque, por razones que desconocemos, de alguna manera es necesario que el ser humano haya pecado y viva en y entre el mal; al menos por ahora, no hay alternativa. El estado del paraíso fue probablemente nada más que un buen sueño, y el diluvio a la postre no servirá para cambiar gran cosa la situación previa: castiga a los malos, que son casi todos, pero no elimina el mal del ser humano a pesar de haber seleccionado sólo a los justos. El problema parece por tanto irresoluble.

V.2.2.4. La torre de Babel: un Dios temeroso frente a humanos que emulan a los dioses

El Cap. 11 del Génesis introduce un nuevo mito (en el sentido de Ricoeur “algo que da que pensar”), el de la famosa torre de Babel, donde parece ofrecerse una visión algo diferente del problema del mal y el saber si bien al final se llega al mismo resultado. En pocos versículos (Gen. 11: 1-9) se presenta una clara visión y explicación de la proliferación y división del lenguaje humano –que en buena lid debería ser único o muy similar como ocurre en el mundo animal–, así como de la separación (artificial) del género humano en países y razas. Aunque la acción de confundir y dividir a los seres humanos se presume normalmente que es obra del diablo (ver Capítulo VI), aquí es el propio Yahvé el que interviene para dividir al ser humano y así debilitarle: “He aquí que todos son un solo pueblo con un mismo lenguaje, y este es el comienzo de su obra. Ahora nada de cuanto se propongan les será imposible. Ea, pues, *bajemos*, y una vez allí *confundamos* su lenguaje, de modo que no entienda cada cual el de su prójimo” (cursiva nuestra).

Nótese que de nuevo aquí aparece una concepción plural de Yahvé como un “nosotros”: “ea, pues, bajemos”, y de nuevo, como ya hemos visto antes, se infiere un mal al ser humano.¹¹¹ Nada más y nada menos que la división de la especie humana, por esencia una, en distintas lenguas y pueblos (“los desperdigó por toda la tierra”) para calmar un temor al parecer profundo de los dioses: que los seres humanos puedan alcanzar los cielos por sus propios medios y conocimientos si trabajaban todos juntos y unidos. Es cierto que el castigo surge, en un principio, como consecuencia de la ambición y vanidad de los que osan alcanzar el cielo y también como límite al uso de su conocimiento, pero ¿por qué Dios debería temer que alcanzásemos el cielo por los medios que él mismo nos ha dado? ¿No sería en su caso mejor quitárnoslos que condenarnos a la confusión y enfrentamiento eternos? Los propios padres de la Iglesia consideraban a la salvación como una realidad comunitaria, y por tanto al pecado, “como la destrucción del género humano, como ruptura y división. Babel, el lugar de la confusión de las lenguas y la separación, se muestra como expresión de lo que es el pecado en su raíz. Por eso la ‘redención’ se presenta precisamente como el restablecimiento de la unidad (...)” (J. Ratzinger, 2007 II, pág. 22). Otra cosa es que esa unidad sea un objetivo eternamente aplazado, a pesar de los numerosos esfuerzos llevados a cabo por la humanidad en ese sentido.

Conviene recordar, por último, que Babel era otro nombre para Babilonia, que recordemos, casualmente o no, quiere decir “casa de los grandes dioses” o “puerta de dios”. Por tanto cabe suponer que dicha torre era un símbolo que representaba a un edificio que reunía a todo el saber para alcanzar a Dios, es decir una Biblioteca como la de Babilonia que ya tenía alguna fama en el 1500 a. C (ver J. Treballe, 2008, págs. 153, 154), con lo que esta narración tendría un valor simbólico nada despreciable. Del mismo modo cabría considerar

¹¹¹ No obstante, en la tradición judía no era Yahvé quien bajaba para ver la ciudad y la torre, sino “la gloria de la *Šékkinah*” como una hipóstasis de Yahvé (J. Treballe, 2008, pág. 193).

un obstáculo al saber humano las numerosas lenguas vernáculas y los lenguajes doctrinales llenos de tecnicismos con los que se dificulta el acceso a los no “iniciados”.

V.2.3. En resumen: cuatro respuestas de Dios y algunas preguntas sin respuesta

Podemos concluir que en el Génesis encontramos cuatro momentos en los que Dios se enfrenta al mal y su respuesta no es siempre la misma: frente a la caída en la tentación del hombre y la mujer, Dios reacciona con la expulsión del paraíso; frente al asesinato de Abel a manos de Caín, Dios reacciona protegiendo a Caín; frente a la rebelión de los ángeles que yacen con las mujeres y crean héroes, Dios reacciona castigando a los humanos con un diluvio universal; frente a la vanidad de los hombres que quieren llegar al cielo por sus propias fuerzas, Dios reacciona instaurando la confusión y la división entre los propios seres humanos. Pero aunque su respuesta es variada se trata en todo caso de otro mal que a su vez causa males iguales o mayores

En realidad, para ser una verdad revelada la cosmogonía de la Biblia no deja de contener diversas contradicciones y puntos discutibles: ¿por qué no dejar a Adán y Eva en el paraíso, donde estaban más controlados, y prohibir en su caso su descendencia?, ¿por qué no castigar a Caín con la muerte y evitar que el primer homicida transmita sus genes a la prole?, ¿por qué salvar a Noé si sabía que sus hijos tarde o temprano repetirían los errores de sus antepasados?, ¿por qué no limitarse a destruir la torre en vez de crear la confusión de lenguas, antecedente de un nacionalismo que tantas guerras y disgustos ha traído a la humanidad?, ¿no son la confusión y la división de la humanidad al fin y al cabo las armas del diablo?, ¿por qué la creación aplazada de la mujer “a partir del hombre”?, ¿por qué el castigo eterno por una debilidad?, ¿por qué el “la serpiente” que queda mejor parada que la mujer y el hombre?, y sobre todo ¿por qué Dios decidió crear al ser humano, y tal como lo hizo y no de otra manera?

V.3. EL CONTEXTO POLITEÍSTA: BABILONIA, CANAÁN-UGARIT Y GRECIA

Seguidamente trataremos de aclarar algunas de estas dudas acudiendo a aquellas mitologías cosmogónicas de lucha primordial, fundamentalmente politeístas, que formaron parte del contexto en el que se escribieron y desarrollaron los textos del Génesis que acabamos de examinar.

V.3.1. *Enuma Elish*: El poema babilónico de la creación

V.3.1.1. Origen, contenido y relación con el Génesis

Su origen data de entre el 2000 y el 1594 a.C. El poema constituye, entre otras cosas, una cosmogonía que narra la genealogía de los dioses, la creación del ser humano y del mundo, y las circunstancias en que el dios Marduk alcanza la supremacía sobre todos los demás dioses. El poema consta de casi un millar de versos, distribuidos en siete tablillas (aunque la última parece ser un añadido posterior), elaborados por su autor o autores como una síntesis de fuentes sumerias y semitas anteriores (mitos de Enlil y Ninurta entre otros).

La relación con el Génesis es relevante y lógica teniendo en cuenta que el pueblo hebreo se encontró en diversas fases de su historia política dominado por asirios y babilonios. Aunque pueden observarse diferencias entre una narración bíblica que sitúa a Elohim en el principio de todas las cosas –y que por tanto también precedería en principio al caos primitivo– y la narración del poema donde las divinidades surgen de alguna manera

(aunque no queda claro del todo) de ese caos primordial, parecen ser mayores las semejanzas. Así, además de su referencia al caos o aguas primordiales y la aparición de la arcilla en la elaboración del hombre, puede mencionarse la intervención del soplo divino (en el caso del poema, cabe considerar la resurrección de los muertos como una recreación). Asimismo, si bien en la Biblia no aparece el elemento de la sangre divina en la composición y génesis del hombre, se ha apuntado que la elección del nombre Adán (en acadio “damu” significa sangre) parece constituir un guiño a la tradición mesopotámica (F.L Peinado y M. G. Cordero, 1981, págs. 50, 76-78).

V.3.1.2. El texto: lucha entre dioses y el ser humano como víctima¹¹²

En nuestro comentario y resumen del contenido de las siete tablillas que componen poema nos centraremos en aquellos aspectos y mensajes que tienen que ver con el problema del mal, del saber o de la lucha primordial. Los principales asuntos caben concretarse como sigue:

a) La lucha primordial y el conflicto familiar (tablilla I)

En el principio existía un caos acuático de aguas primordiales (principio cósmico) del cual se aislaron dos principios elementales: Apsû –abismo primordial del que surgieron las fuentes y los ríos de aguas dulces– y Tiamat –elemento femenino primordial configurado como el océano tumultuoso de aguas saladas–. De la relación entre Apsû y Tiamat, padre y madre primordiales respectivamente de todos los demás dioses, surgen Mummu (el mensajero) y dos serpientes/genios Lajmu y Lajamu, que guardan los templos y palacios, y que serán los encargados de encarnar a la pareja Anšar (el horizonte celeste) y a Kišar (el horizonte terrestre), de los que a su vez nace Anu, primogénito e igual a su padre (I:15). Anu engendrará “a su imagen” a Nudimmud (Ea) “dueño de sus padres, de vasta inteligencia, reflexivo y poderoso por la fuerza” (I: 17,18).

Pronto Ea y sus hermanos y hermanas comenzarán a molestar a los dioses primordiales Apsû y Tiamat, a los que no dejaban dormir de noche ni reposar de día (I: 38, 39). Por esta actuación indebida, éstos, junto con Mummu, se pondrán a destruir a los dioses jóvenes, si bien en un primer momento sólo se planteará Apsû dispersarlos y parar sus actividades molestas. Llama la atención la similitud con la caída narrada en el Génesis o también con la situación creada en el pre-diluvio, si bien aquí el resultado será algo distinto y quienes se revelan, molestan o desagradan a los dioses no son los humanos sino otros dioses considerados menores en relación con los primordiales. La victoria en esta lucha cae (¿no lo hace siempre?) del lado de los jóvenes rebeldes encabezados por Ea, quienes enterados del plan de Apsû, Tiamat y Mummu, deciden ellos mismos pasar a la acción acabando primero con la vida de Apsû y encerrando después a Mummu.

Tras su actuación, Ea y Damkina, su esposa, se instalarán en un templo edificado sobre el cadáver de Apsû, y allí con el corazón concebirán a Marduk, al que se caracteriza con un aspecto grandioso y terrible: Sin embargo, quedaba todavía Tiamat, a la que los dioses seguían molestando: “Anu engendró los cuatro vientos...para molestar a Tiamat. Tiamat quedó perturbada, excitada día y noche. (Los dioses) maliciosamente contribuían a la tormenta” (I: 105-109). De esta manera, lucha primordial y conflicto familiar quedan relacionados.

¹¹² Salvo que se indique lo contrario, las referencias al texto, su contenido y características se han tomado de la versión preparada por F.L Peinado y M. G. Cordero, 1981.

b) Una madre coraje “versus” un ambicioso y habilidoso Marduk, la historia la escriben los vencedores (tablilla II)

Tiamat por tanto, para vengar a Apsû, se prepara para el combate junto a un gran número de dioses que la siguen y monstruos creados por la ocasión. No hay que olvidar que Tiamat era la madre de todos los dioses (¿una madre que devora a sus hijos como en la mitología griega?), que estaba siendo molestada por una parte de ellos, y que reaccionaba frente al asesinato de su marido Apsû. Nada de eso parece ser suficiente excusa ni justificación para su venganza pues el poema nos presenta a Tiamat como la que “maquina el mal” (I:4), y que por tanto debe ser destruida; no importa que esté siendo atacada y que por tanto su reacción sea defensiva. Ea es el primero que oye los planes de Tiamat, y corre a anunciarlo a su padre Anšar para pedir su ayuda y alertarle del peligro. Resulta un tanto sorprendente el miedo y cobardía que muestran no sólo el propio Anšar, sino también sus hijos Ea y Anu frente a la reacción de Tiamat. Sólo Marduk, hijo de Ea acepta el encargo de luchar contra Tiamat. Entonces Ea le exhorta con estas palabras que aluden a su saber: “Hijo mío, (tú) que conoces toda sabiduría, calma (a Tiamat) con tu santo conjuro” (II: 116-117); y es que Marduk había heredado del propio Ea también el arte de los encantamientos mágicos. Es decir, una vez más es un hijo de los dioses quien se encarga de luchar contra el, en este caso, supuesto mal. Pero Marduk no ha sufrido ninguna afrenta por parte de Tiamat, luego no puede alegar legítima defensa (cosa que por cierto sí podría hacer la diosa del caos), ni actúa para proteger ningún bien común, ni acude a la lucha de forma desinteresada (principio básico para el buen guerrero en el mundo hindú, como luego veremos) sino que tan sólo pone algunas condiciones que reflejan su claro objetivo egoísta: ser reconocido como el primero de los dioses y dar a su voz una autoridad que fije los destinos y que no pueda ser modificada ni por su padre ni por el resto. ¿Quién es por tanto el bien y quién el mal en esta historia? Al menos habría que concluir que todos tienen su parte de responsabilidad, que no hay ningún dios inocente del todo.

c) Una venerable y temida anciana es calificada de monstruo, lo femenino como sinónimo del mal, más conflicto generacional, el bien lo determinan los vencedores (tablilla III)

Anšar exclama que: “Tiamat, que nos creó, nos detesta” (III: 15), lo que paradójicamente resulta compatible con señalar algunos versos más abajo que “todos los dioses se han unido a ella” (III: 18). Es decir se trata de atribuir el mal a la madre (lo femenino primordial) de los dioses, a pesar de que “todos” o al menos todos los que no participan en la Asamblea que nombra a Marduk como su jefe (III: 60) y que acepta todas sus condiciones, no por amor o respeto a él sino precisamente por miedo a Tiamat. Es curioso cómo los argumentos bailan al son de las palabras y “la víctima de las molestias que ocasionaban dioses jóvenes” ahora se equipara al mal: madre, mujer y vieja. Cabe considerar este planteamiento una ejemplo más de que la historia la escriben los vencedores, pues de haber derrotado Tiamat a Marduk habría igualmente tantos motivos para poder calificar a Marduk como el verdadero representante del mal, en tanto dios orgulloso y rebelde que se alza contra la madre (o en este caso una venerable tatarabuela), representante por tanto de todos hijos que se enfrentan contra sus padres casi en un conflicto generacional permanente que todavía hoy sigue abierto y que tiene mucho de psicológico (matar al padre-madre).

d) Al mal se le vence con el mal (tablilla IV)

Al describir la lucha entre Marduk y Tiamat, se relacionan las armas del primero con unas características nada amables: una red para atrapar a Tiamat, malos vientos, el huracán, la

tempestad, el ciclón, el viento sin rival, la tormenta diluvial, un caballo destructor, otro implacable, otro devastador, otro veloz, “con dientes agudos, y llevando veneno, expertos en el saqueo, y diestros en la destrucción” (IV: 40-55). Es decir que en esta batalla primordial al mal se le combate con el mal y no con el bien.

Marduk (respaldado éste por los dioses jóvenes) invita a Tiamat (apoyada en los dioses que permanecen fieles a la diosa-madre) a un combate individual. Marduk vence a Tiamat inflando su cuerpo con los vientos que entran por su boca y disparando sobre ella las flechas de su arco. Después, lo primero que hace es quitar al segundo esposo de ésta, Quingu, las tablas del destino para después cortar el cuerpo de Tiamat en dos: con una parte fabrica el firmamento y con la otra un palacio o soporte terrestre (Ešarra). En definitiva, se trata del combate contra el caos que debe producirse antes de que surja el ser humano.

e) Un mundo edificado por un dios vanidoso y sobre un cadáver (tablilla V)

Al narrar la creación del mundo por parte de Marduk, lo más llamativo es que todo lo hace a partir del cadáver de Tiamat, es decir a partir de los restos del supuesto mal y del caos. Por tanto, el mundo visible está hecho de mal y de caos, esa es su materia prima y su esencia, aunque Marduk pueda posteriormente transformarla. Igualmente, construye una morada para los dioses, las estrellas “que son su imagen” (V: 2), determina el año, los meses y los días y las noches, es decir, el tiempo. Crea (curiosamente) antes la luna y por tanto la noche, que el sol y por tanto el día (V: 25-74). Luego crea las nubes, el agua, los vientos y todo lo demás (V: 45-50). Levanta también templos para que se adore a los dioses y de manera especial Babilonia que recordemos quiere decir “casa de los grandes dioses” o “puerta de dios”. Ante la vista de estas obras y de su victoria sobre Tiamat los dioses que se consideran vencedores proclaman: “[A]nteriormente (*Marduk*) era sólo nuestro querido hijo, pero ahora es vuestro rey, ¡proclamad su título!” (V: 108-110, 151-153). Es decir, Marduk ha conseguido lo que quería.

f) El proceso egoísta de crear al ser humano: una criatura hecha para servir a los dioses, la primera víctima propiciatoria (tablilla VI)

La creación del hombre es concebida como una “obra artística” dedicada –esta es su finalidad y no otra– al culto de los dioses y a liberarles de los pesados trabajos manuales. En un principio parece que es Marduk el que quiere crear al hombre a partir de su propia sangre (origen divino) y de arcilla (origen material) procedente, no lo olvidemos de Tiamat y por tanto del mal y el caos, constituyendo así una naturaleza dual que le perseguirá toda su vida y eventualmente también tras su muerte. Es el llamado mito del dios alfarero presente también en la Biblia y en otras culturas.¹¹³ No obstante, más adelante en el texto encontramos una segunda versión de la creación del hombre, donde se trata de sacrificar al dios responsable de la rebelión de Tiamat para liberar al resto de los dioses rebeldes de su culpa. Así, reaparece Ea y dice: “Que uno de sus hermanos sea entregado; él sólo perecerá para que la humanidad pueda ser modelada” (VI: 13-14). Quingu es el señalado con el dedo como culpable y por tanto primera víctima propiciatoria. Y en esta versión es Ea el que con la sangre del dios rebelde Quingu modela a la humanidad, quedando de esta manera (¿cómo una consecuencia no buscada?) la naturaleza de los seres humanos unida de forma más estrecha si cabe al caos y la maldad.

¹¹³ En Egipto, el dios *Khnum* modela también a los hombres en su torno de alfarero.

Por otra parte, es curioso que los dioses estén sólo preocupados por asegurar su bienestar casi físico (liberarse de los trabajos manuales) y de que alguien les adore, reuniendo así dos de los vicios capitales que se atribuyen normalmente al ser humano: la pereza y la vanidad. Ya habíamos visto en el capítulo III que la intención es un elemento que sirve para determinar el carácter malvado de un acto. Pues bien, aquí tenemos un claro ejemplo. Por tanto, nos quedamos al final de nuevo con la duda de si finalmente quienes vencieron en la batalla fueron realmente los mejores y los más buenos.

g) El ser humano como víctima sustitutiva de los dioses rebeldes, la lucha entre los dioses continua en la Tierra (tablilla VII)

Por último se precisa que Marduk: “ha tenido piedad de los dioses vencidos”, “ha quitado el yugo impuesto a los dioses, sus enemigos, y que para redimirlos creó la humanidad” (VII: 27-29). Es decir, nos enteramos que la creación de la humanidad tuvo (también) por objeto redimir a los dioses rebeldes, de cuya sangre está hecha. Parece como si los seres humanos debieran cargar como víctimas propiciatorias con el castigo que estaba preparado para los dioses rebeldes, y de hecho su principal función (y razón de ser creados) resulta ser la de dedicarse a trabajos forzados manuales. También recordemos que el Génesis la condena del ser humano reemplaza y sustituye al castigo debido a la serpiente y al espíritu que la anima.

Todo ello nos lleva a constatar que los dioses crearon al ser humano para dejar de pelear entre ellos en confrontación directa, trasladando en consecuencia a este mundo el campo de batalla entre las fuerzas del bien y el mal.

V.3.2. El mito ugarítico-cananeo de Baal¹¹⁴

V.3.2.1. Origen, contenido y relación con el Génesis

La historia de Baal está unida a la historia de un pequeño reino, situado en el norte de Siria, llamado Ugarit que emerge en el segundo milenio a.C. El Dios supremo del panteón ugarítico es *El* que es quien distribuye y determina el poder entre los demás dioses. Pero pronto *El* pasará a un aparente segundo plano, para lo que se retirará a la morada de múltiples estancias en la montaña santa junto a la fuente de aguas primordiales, y “delegará” sus funciones en un dios que reine sobre dioses y humanos. El mito de Baal comienza precisamente con la lucha entre los posibles candidatos para hacerse con ese preciado puesto. Baal, el dios de la lluvia –que procede por tanto del cielo– y la fecundidad, se enfrenta en primer lugar a Yam, divinidad del mar que representa el elemento acuoso presente en todas las teo-cosmogonías antiguas y que ya hemos visto en Tiamat. En segundo lugar ha de enfrentarse de nuevo a Yam, esta vez como dios del desierto, que no en vano constituye junto al mar el caos primitivo. El último dios con el que debe luchar Baal para asegurar su preeminencia es Mot, divinidad de la esterilidad y de la muerte. Para vencerlo, Baal deberá descender previamente al reino de los muertos.

Con respecto a la posible presencia en la Biblia de los mitos ugaríticos-cananeos, uno de los aspectos que determinan la influencia de los textos de Enuma Elish en la religión judía es la fuerte relación, que algunos califican de dependencia, entre el poema de Enuma Elish y el ciclo baalico, hasta llegar a afirmarse que el conflicto entre Marduk y Tiamat fue modelado tomando como referencia una versión del conflicto entre Baal y Yam (así T. Jacobsen, citado por Mark S. Smith, 2002, pág. 96). Por lo tanto, el ciclo baalico habría podido influir

¹¹⁴ Salvo que se indique otra cosa, seguiremos la versión de los textos preparada por Gregorio del Olmo Lete, 1998, si bien también se ha consultado una versión anterior del mismo autor incluida en el libro *Mitos y leyendas de Canaán según la tradición de Ugarit*, 1981.

no sólo directamente sino también a través de los mitos babilónicos. De hecho, la historia temprana de Israel en la llamada primera edad de hierro no puede separarse de la cultura de Canaán del 1200-587 a.C. (Mark S. Smith, 2002, págs. 20 y sigs.). Así, durante el período de los jueces todavía no era posible distinguir entre el material cultural hebreo y cananeo, y de esta imbricación la religión no puede considerarse una excepción. Hasta tal punto esto es así que se ha llegado a afirmar que el dios originario de Israel no fue Yahvé sino *El*, de ahí por ejemplo el mismo nombre de Isra-el.

V.3.2.2. El ciclo canónico de Baal: conflicto y conocimiento mágico, papel colaborador necesario de lo femenino

El llamado ciclo canónico de Baal (tablillas KTU 1.1-1.6) puede dividirse en tres mitemas que aparecen concatenados entre sí. Seguidamente nos concentraremos en aquellos aspectos y mensajes que tienen que ver más directamente con el origen y contenido del mal:

a) El mal precede al ser humano, el papel del conocimiento en la lucha, más conflicto generacional, la perpetuación de la especie es más importante que el Bien (KTU. 1.1-1.2)

Yam, el Dios de los Océanos (y por tanto del abismo y el caos) parece contar al principio con el apoyo de *El* en su lucha contra Baal, y de hecho le propone proclamarle rey si consigue derrotar a Baal.¹¹⁵ Pero éste a pesar de no recibir ayuda de su padre (de nuevo un conflicto generacional padre-hijo) resiste el acoso de Yam y ataca a sus mensajeros. A pesar de su reacción, Yam lleva las de ganar hasta que aparece el dios artesano (por tanto transmisor de conocimientos) Kothar, quien aunque en un primer momento había accedido a la petición de *El* para que colaborara con Yam, finalmente opta por ayudar a Baal proveyéndole de armas mágicas: dos mazas llamadas Yagrush y Ayyamur. Con esa magia, capaz de sobreponerse al poder del común de los dioses, Baal derrota finalmente a Yam, victoria que *El* sanciona. También intervienen la diosa Ashera, en apoyo de Yam, y la “diosa-virgen” Anat, con un papel ambivalente que opta por apoyar finalmente a Baal.

Por tanto la transmisión de conocimientos cuanto tiene lugar entre dioses no produce los mismos efectos devastadores que en el caso de que el receptor sea el ser humano como ocurre en el Génesis o en el Libro de Enoc. Por otra parte, la costosa victoria de Baal, el dios creador, representa la dificultad y hasta fragilidad del arte de crear frente a las fuerzas destructivas pues no se basta solo y al no obtener la ayuda de *El*, debe requerir el apoyo de un tercero, Kothar, quien cual soplo divino (¿similar al Espíritu santo?) le apoya para vencer con su magia (papel del conocimiento) las resistencias, que no eran pocas.

Finalmente, esta guerra a muerte entre hermanos –“Yam está sin duda muerto”, exclama Baal (KTU, 1.2 IV: 34), si bien luego reaparece Yam vivo pero como dios del desierto– nos recuerda demasiado a ese primer asesinato primordial entre Caín y Abel, es decir mas guerra familiar. También entonces el Dios supremo ayuda al principio a Abel, pero una vez consumada su muerte protege a Caín contra todos y privilegia su estirpe. Puede quizás aceptarse que en el caso de Caín vence el mal y en el de Baal el bien, pero en todo caso en los dos el vencedor sea bueno o malo debe ser protegido pues es el que perdura y el único que garantiza la pro-creación y por tanto la continuación de la creación, que resulta más importante que la misma pervivencia del bien.

¹¹⁵ Resulta curioso que Yam (traducido como “el amado de *El*”), el dios de los abismos y el caos, tenga la misma raíz “yaw” que el dios “Yahvé” de los hebreos.

b) El mal vence al mal pero sólo provisionalmente, el mal se inicia dentro de la familia, el papel necesario de lo femenino (KTU 1.3-1.4):

Se muestra asimismo la necesidad de reafirmar la victoria de Baal y que su reconocimiento como “rey de los dioses” vaya unido a unos signos exteriores de su poder como el trueno y el rayo, junto a la aceptación como tal por el Dios-padre *El* y la Diosa-madre *Ashera*. Todo ello lleva a Baal a desear construir un palacio que represente a su posición preeminente. Conseguirá finalmente, gracias a las labores de persuasión de Anat, que sus padres reconozcan su supremacía y accedan a la construcción de su palacio, tarea de la que se encarga el dios artesano Kothar que, recordemos, ya le había ayudado antes con su magia. Parece sintomática la búsqueda de una “salida de la casa del padre” y contar con morada propia como vía para reafirmar la independencia de Baal y su capacidad de reinar sobre el resto de los dioses, casi en una interpretación de tintes psicológicos contraria a la parábola del hijo pródigo, y todo ello dentro de un nuevo conflicto generacional. La historia acaba con un banquete de inauguración del nuevo palacio y con la amenaza de Mot, único dios que se resiste a reconocer la preeminencia de su hermano, por la que anuncia: “¿Has acaso olvidado, Baal, que voy de veras a destruirte, que voy a machacarte?” (KTU 1.4. VIII: 61-63). Es decir, más lucha familiar, esta vez entre hermanos (como Caín y Abel).

Baal exige a Yam (en su carácter de Dios del desierto) una vez más su sometimiento, lo que demuestra lo difícil que es eliminar al mal, y que como mucho se puede resistir su acción, expulsarlo o someterlo, siempre con la tensión de que pueda escapar del control que se le impone. Destaca asimismo el papel clave que desempeña Anat –“la pretendida de los pueblos” y la hermana-virgen-ayudante– con su combate con un grupo de guerreros. Lo traemos a colación porque después de este combate Anat realiza un ritual de purificación algo complejo (KTU 1.3. II: 32-42), como queriendo mostrar que la lucha contra el mal exige utilizar también al mal (la violencia en la lucha) en una primera fase, pero luego necesita purificarse una vez la batalla ha acabado. Esta visión está todavía en las antípodas de la estrategia de poner la otra mejilla que defenderán después los evangelios cristianos. Ello no obstante, resalta igualmente la importancia de la función de Anat, lo femenino, como pacificadora: “yo saldré al paso de la guerra [en la tierra] [pondré] en las estepas concordia, derramaré [paz] en el seno de la tierra, [reposo] en las entrañas del campo” (KTU 1.3 IV: 22-25).

c) El conflicto familiar entre creadores y destructores de la vida, el descenso a los infiernos de Baal, el papel colaborador necesario de lo femenino, no existen victorias definitivas (KTU 1.5-1.6)

Mot, dios de los infiernos y la muerte, no acepta de buen grado la victoria de Baal –éste como dios de la tierra, de la fertilidad y de la vida– sobre el caos acuoso, y le reta amenazante. Se recuerda que se habían arrugado y aflojado los cielos cuando Baal aplastó a Leviatán, que se identifica con la serpiente huidiza y tortuosa, y al “Tirano” de siete cabezas. Nada de esto intimida a Mot, quien reta a Baal a descender a sus fauces –“el sumidero del amado de *El*”– para ser devorado (KTU 1.5. I: 1-8, 25-32). Al principio, un tanto sorprendentemente, Baal baja la cabeza y acepta ser vasallo de Mot (“siervo tuyo soy a perpetuidad”, KTU 1.5. II: 7-13), iniciando así su viaje “mítico” a los infiernos) a cambio de que Mot respete la fertilidad y la vida. El viaje de Baal no es tan sencillo y exige toda una serie de preparativos, entre los que destaca el de concebir un sustituto que garantice la continuidad de la vida por si su viaje fuera sin retorno. Sin embargo, el posible heredero al parecer muere o nace muerto. Anat decide por su parte bajar a los infiernos para buscar a Baal, pero al que encuentra en primera instancia es al propio Mot con el que se enfrenta y

le da muerte: “con un cuchillo le partió, con el biello le bielló, con el fuego le quemó” (KTU 1.6 II: 32-34).

No sabemos si Baal está muerto del todo o puede renacer ya que *El* encarga a Anat su búsqueda con la ayuda de Shapash, el sol. La búsqueda en esta ocasión acaba con éxito. No obstante, Mot reaparece de nuevo, a pesar de que ya había muerto en combate con Anat lo que demuestra de nuevo que al mal sólo se le aplaca provisionalmente, pero no se le puede destruir el todo. Reclama Mot entonces un dios que sustituya a Baal en los infiernos, pero éste le engaña y le hace devorar a sus propios hermanos del mal, dioses protegidos por Ashera. Baal se enfrenta entonces en combate directo con Mot (a pesar de que ya había sido derrotado por Anat), consiguiendo una victoria más fácil de lo previsto ya que Mot renuncia a luchar por temor a enfadar a su padre *El* (el miedo al padre reaparece aquí también como fenómeno psicológico). Así, Baal, como representante de todas las fuerzas dadoras, conservadoras y renovadoras de la vida vence finalmente a Mot, que representaría por su parte las fuerzas que buscan la destrucción. Sin embargo, en toda sociedad agrícola no parece que existan victorias definitivas y es que los ciclos de las cosechas y las estaciones mostraban que a la victoria (aparente) de la primavera (fertilidad) le seguía su (aparente) derrota por el invierno, donde la fertilidad parecía desaparecer (hacía su viaje a los infiernos), pero sólo provisionalmente pues si uno se ha preparado y ha plantado a tiempo las semillas, una vez más llegará el tiempo de la resurrección/victoria/renacimiento de las fuerzas de la vida con una nueva primavera.

V.3.2.3. El ciclo baalico menor: carácter ambivalente de lo masculino-femenino, el papel dual de la creación y de Dios

Junto a los textos del ciclo canónico encontramos otros textos fragmentarios que ofrecen información complementaria sobre Baal. Nos referiremos brevemente en particular a aclarar o matizar dos aspectos relevantes de lo ya analizado: la figura de Anat y la posición ambivalente de *El* en relación al mal.¹¹⁶

Respecto a la primera cuestión, los amores de Baal y Anat (KTU 1.10-1.11) hacen explícito el amor entre hermanos (por tanto de tipo incestuoso) que tan sólo se apuntaba pudorosamente en el ciclo baalico normativo ya visto. Anat parece (KTU 1.10 III) sin embargo incapaz de darle un hijo a Baal para lo cual elige ella misma a una vaca que copule con él, verdadero antecedente de los llamados “vientres de alquiler”. Por otra parte, se presenta (KTU 1.13) un tanto paradójicamente a Anat como prototipo de la virgen-madreguerrera cuya virginidad no excluye su maternidad sino que significa que su misión es defender la vida y la fecundidad frente a la muerte. Estos textos recuerdan en algunas partes al *Cantar de los cantares* bíblico, si bien en este caso Anat y Baal forman en realidad una unidad/personaje con dos caras: femenina-masculina. Esto se prueba en varios combates que se atribuyen a los dos en diferentes apartados del pasaje: la victoria sobre Leviatán y sobre Mot. La unión “sexual” de Anat y Baal no es esencialmente por placer sino que es eminentemente procreadora, pero no una cualquiera sino una prole digna de la condición de su padre, es decir el nacimiento de los mejores (antecedente por tanto de las políticas de eugenesia). Así, tras el primer nacimiento de un animal manso y doméstico que no esta a la altura, nace un “toro macho bravo y salvaje”, éste sí es del gusto de su padre, recomenzado una vez más el sempiterno conflicto entre hermanos, no muy lejano de nuevo del de la pareja bíblica Caín y Abel.

¹¹⁶ Astarté también parece en textos cananeos como esposa de Baal pero en lugar menos destacado que Anat. Sin embargo, en textos fenicios y bíblicos aquélla adquiere mayor relieve que ésta última (I. Cornelis, citado por J. Trebolle, 2008, pág. 126).

En cuanto al papel de *El* (KTU 1.12) se recalca su intención de no hacerle la vida fácil a Baal tras su victoria sobre sus hermanos. Para ello, utiliza a algunas esclavas o “madres inferiores” para engendrar a unos seres denominados “los voraces” o también “los destrozones”, que recuerdan a los hijos de los vigilantes del Libro de Enoc y también en parte a los titanes de Hesíodo. Esta actitud de *El* permite concluir que los seres inferiores o primitivos también tienen su papel y virtualidad en el esquema global de la lucha y, en segundo lugar, parece aceptarse no sólo un dualismo subyacente en los mitos ugaríticos sino que esta contraposición bien-mal, vida-muerte, creación-destrucción viene exigida por la propia naturaleza divina de las cosas o por la vida agrícola dominante en la época.

V.3.3. Cosmogonía y teogonía griega: la mitología de Hesíodo¹¹⁷

V.3.3.1. Origen, contexto griego y relación con otras mitologías

a) Origen y contexto griego: entre Homero y el orfismo

Hesíodo (entre el VIII y VII a.C.) se definía a sí mismo como “inspirado” (de forma similar a Orfeo) por las Musas pues mientras apacentaba sus ovejas en las laderas del Helicón se dirigieron a él le entregaron una rama de laurel a modo de cetro simbolizando la misión profética que le habían encomendado. En el mundo griego Hesíodo no es el único en diseñar una teogonía o cosmogonía aunque sí resulta el más didáctico y eficaz al pretender con su obra mejorar la vida del cada día y huir del mero canto a las glorias de los héroes de la guerra, como hacía Homero. Para Hesíodo, el héroe no es tanto el guerrero como el trabajador que lucha con la dura tierra para conseguir alimentar a su familia. El establecer unas normas religiosas y una explicación teológica era objeto directo y principal de sus obras y no secundario o indirecto como sucedía en las famosas tragedias atribuidas a Homero. Su finalidad desborda lo meramente religioso pues aspiraba a cambiar las cosas y establecer una verdadera revolución social a través de la religión: el único posible camino en la época (A. y M. Á. Martín Sánchez, introducción a Hesíodo, 1986, pág. 13). Contrasta Hesíodo también en asuntos cosmogónicos con Homero quien convierte a Océano, presentado como dios-río, en el origen de los dioses y de todas las cosas; y con los relatos órficos, donde se señala que al comienzo “estaba la Noche” (K. Kerényi, 1997, págs. 23 y 24). Si en Homero el Océano (en Hesíodo era un titán más) es el padre de todo y su matrimonio con Tetis parece que revela un conocimiento de los mitos babilónicos, en Hesíodo su influencia le llega a través de versiones modificadas de fuentes orientales (A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díez, “Introducción” en Hesíodo, 1997, pág. 40).¹¹⁸

b) Relación con otras mitologías

Hesíodo gracias al alfabeto griego puso por escrito poemas procedentes de tradiciones orales remotas comunes a los mitos fenicios, babilonios, hurritas e hititas (A. y M. Á. Martín Sánchez, introducción a Hesíodo, 1986, pág. 16): el padre que quiere deshacerse de sus hijos por temor que se cumpla la profecía de que uno de ellos le destronará; el hijo milagrosamente salvado que crece, reaparece y reclama su herencia; el monstruo que no puede ser derrotado por la violencia sino sólo por el engaño... (A. y M. Á. Martín Sánchez, en Hesíodo, 1986, nota 41, pág. 62). Destaca en especial el paralelo con la mitología

¹¹⁷ Seguiremos las traducciones realizadas en *Obras y Fragmentos: Teogonía. Trabajos y días, Escudo, Fragmentos y Certamen* por Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez (1997), así como en *Teogonía, Trabajo y Días, Escudo y Certamen* por Adelaida y María Ángeles Martín Sánchez (1986).

¹¹⁸ Junto a Hesíodo probablemente se deba a Orfeo el otro principal discurso griego sobre el origen del mundo de contenido religioso. Orfeo (A. Bernabé Pajares, 1992).

abilónica por ser probablemente la más antigua y original. De hecho, la pareja de la *Teogonía*, Urano y Gea, se asemeja bastante a la de Apsû y Tiamat: ambas procrean hijos que permanecen en el interior de su madre, el padre los aborrece, la madre no, los hijos tienen miedo (salvo Ea y Cronos que vencen a su padre y se hacen con el poder)... La semejanza entre las figuras de Zeus y Marduk tampoco deja indiferente pues ambos aspiran a ser reyes de los dioses e instaurar el orden en el universo. Pero también existen diferencias: Zeus se enfrenta a Cronos (su padre) y a los titanes, pero su madre Rea (y su abuela Gea), el paralelo de Tiamat, ayuda a Zeus en su lucha con sus otros hijos, mientras Marduk, como hemos visto, lucha contra Tiamat pero no contra su padre Ea (cf. A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díez, “Introducción” en Hesíodo, 1997, pág. 34).

V.3.3.2. Los textos

De las obras atribuidas a Hesíodo nos concentraremos en las más pertinentes para el problema del mal y saber, dejando de lado otras como *Escudo*, y diversos *Fragments*. En concreto, comentaremos: *Teogonía*, *Trabajos y Días* (y de ésta sólo el *Mito de las Edades y el de Prometeo y Pandora*, por las razones que más seguidamente se aclaran). Lo esencial de la obra *Trabajos y Días* son los tres famosos mitos que incluye pues cada uno aborda alguna de las posibles justificaciones del mal: *Prometeo*, *Pandora y las Edades*. Los de Prometeo y Pandora los trataremos de forma conjunta con lo que se dice de ellos igualmente en *Teogonía*. Junto a ellos destacan asimismo la *Fábula del halcón y el ruiseñor* y el *Proemio sobre el trabajo*, los cuales debido a su contenido específico serán tratados en el capítulo siguiente junto al Libro de Job, así como el texto independiente conocido como *Certamen*. El resto de *Trabajos* tiene menos interés pues se refiere a determinados consejos así como al calendario del labrador y de la navegación. Del mismo modo, los *Días* (a parte sus problemas de autenticidad y autoría) tienen una importancia cualitativamente menor para nuestro estudio pues se trata de unos pocos versos (vv. 765-828) que muestran el significado y valor mágico de algunos días concretos del mes para realizar actividades del mundo campesino y popular.

V.3.3.3. *Teogonía*: un triunfo violento del bien sobre el mal, el mal surge del conflicto familiar

La sucesión de dioses es harto compleja así que nos limitaremos a aquellos aspectos de la historia que más relación tienen con el problema del mal y el saber. Hesíodo refiriendo que él habla por indicación de las nueve Musas olímpicas, hijas de Zeus, que quieren proclamar la verdad y para ello le infunden “voz divina” (vv. 1-115).¹¹⁹ La “cosmogonía” de Hesíodo continúa afirmando: “[E]n primer lugar existió el Caos. Después Gea la de amplio pecho, sede siempre segura de todos los Inmortales que habitan la nevada cumbre del Olimpo. [En el fondo de la tierra de anchos caminos existió el tenebroso Tártaro]. Por último, Eros, el más hermoso entre los dioses inmortales (...)” (vv. 116-123). Caos, Gea y Eros, por tanto (con el papel un tanto secundario de Tártaro) parecen ser los tres dioses primordiales que darán origen al resto de los dioses y a todo cuanto existe, pero con una precedencia temporal del Caos que antecede a Gea. Del Caos “surgen” también Érebo y la negra Noche –aunque curiosamente de ésta a su vez nacen el Éter y el Día– mientras que Gea “alumbra” al “estrellado Urano con sus mismas proporciones para que la contuviera por todas partes”, las grandes montañas y al “estéril piélago de agitadas olas” (vv. 124-132). Es decir, estos primeros nacimientos parecen ser el objeto de creaciones unilaterales, sin

¹¹⁹ Puede calificarse como una experiencia de arrebató o posesión mística, y de hecho Hesíodo piensa después de su visión que su bastón de pastor se ha convertido en báculo de cantor (W. J. Verdenius, citado por A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díez, en la Introducción a Hesíodo, 1997, pág. 10). No obstante, los griegos nunca consideraron a los poetas inspirados iguales a los dioses ni tampoco portavoces de un solo Dios único al estilo de Israel (J. Treballe, 1998, pág. 163).

encuentros de tipo sexual –a diferencia de otros mitos, por ejemplo el de Tiamat–, a pesar de que existe ya Eros como fuerza que “cautiva a todos los dioses” y que Gea está representada con características femeninas y Caos con masculinas.

La primera generación de dioses cuenta ya con elementos de procreación sexual con Gea “acostada” con Urano alumbrando a varios dioses y diosas, de los que cabe destacar a: Océano “de profundas corrientes” y a Cronos “de mente retorcida, el más terrible de los hijos y (...) lleno de un intenso odio hacia su padre” –más conflicto familiar– (vv. 133-138). Además, de Gea y Urano nacieron otros tres hijos enormes y violentos “cuyo nombre no debe pronunciarse: Coto, Briareo y Giges, monstruosos engendros” (vv. 148-150). La historia sigue con la narración de cómo Urano retuvo a sus hijos en el seno de Gea sin dejarles “salir a la luz” y cómo ésta urdió un plan para que Cronos, armado de una enorme hoz de brillante acero fabricada por la propia Gea, vengue la acción de Urano (más conflicto familiar). Así, Cronos cortó los genitales a su padre y los arrojó hacia atrás, pero incluso una vez cortados, la sangre derramada por su esposo sirvió a Gea para dar a luz a las “poderosas” Erinias, a los altos Gigantes de resplandecientes armas y a las Ninfas. Igualmente, de la blanca espuma que surgía del miembro inmortal cercenado, nació posteriormente Afrodita, diosa del amor y del engaño. A estos dioses, doce en total, Urano les dio el nombre de titanes (vv. 155-211).

De la segunda y tercera generación de dioses (vv. 211-885) merece la pena destacar algunos pasajes. En primer lugar, el referido a los hijos e hijas de la Noche que personifican todas las malas acciones de los seres humanos y las fuerzas oscuras de la naturaleza. Así, entre otros, la Noche engendra a Tánato (la muerte), a Hipnos, a la tribu de los Sueños y, “sin acostarse con nadie” (una vez más destaca que la procreación ha sido sin sexo), a la Burla, al doloroso lamento y a las Hespérides. También a las vengadoras implacables que conceden a los mortales cuando nacen “la posesión del bien y el mal” (v. 219), así como a Némesis, “azote para los hombres mortales” (v. 223) y diosa de la justicia retributiva y el equilibrio que castiga sobre todo la desmesura tanto de bienes positivos como negativos (por tanto en contra del exceso-mal). Pero también hay dioses positivos, así Tetis con el Océano parió a los vertiginosos Ríos (vv. 337-338) y Euribia, divina entre diosas, en contacto con Crío, parió entre otros a Perses, que se distinguió entre todos por su sabiduría (v. 378).

Posteriormente encontramos la genealogía de Zeus, hijo de Rea y Cronos (por cierto ambos hijos a su vez de Gea y Urano, y por tanto hermanos, en una nueva relación incestuosa) y hermano entre otros del poderoso Hades –“que reside bajo la tierra con implacable corazón”– (vv. 453-458). Resulta curioso que Zeus y Hades sean hermanos en esta mitología griega y ambos hijos de Cronos (tiempo). Dado que Cronos (que había ya matado a su padre Urano) sabía por Gea y Urano que su destino era sucumbir a manos de uno de sus hijos, iba tragando a sus descendientes según los paría Rea (más conflicto familiar). Ésta pidió entonces ayuda a sus padres justo cuando iba a dar a luz a Zeus, y ambos pusieron a buen recaudo a madre e hijo, ocultando a Zeus bajo el monte Egeo para que fuera criado allí. Gea y Rea conseguirán esta vez engañar a Cronos envolviendo a una enorme piedra en pañales para que aquél se la trague en lugar de Zeus (vv. 460-495).

Cabe destacar de nuevo la presencia de la lucha, en ocasiones muy cruenta, que enfrenta a dioses contra dioses, a la que pone fin Zeus mediante su victoria sobre los titanes (de *titainein*, “sobrepasarse a sí mismo”) y posterior expulsión del cielo. La razón del carácter amenazador de los titanes puede entenderse que era “tratar de ser más de lo que se es en realidad” (es decir, vanidad divina), actitud que compartirían con los humanos y que llevará

también a éstos a ser castigados (K. Kerényi, 1997, pág. 206). Los titanes representaban asimismo a los viejos dioses vencidos, a las potencias arcaicas y salvajes que no se doblegan ante ninguna ley, pero que también implicaban una subversión posterior al orden (P. Ricoeur, 2004, págs. 353, 354). Resulta también revelador que para vencer en este conflicto Zeus utilice a unos terribles seres, identificados en ocasiones como los cíclopes: “sumergidos en el Érebo bajo la tierra, trajo a la luz, terribles, violentos y dotados de formidable vigor... Cien brazos salían agitadamente de sus hombros, y a cada uno cincuenta cabezas le nacían de los hombros” (vv. 669-673). Es decir, de nuevo el mal resulta útil para vencer al mal.¹²⁰

Resulta relevante destacar todavía una última amenaza que le surge a Zeus para su reinado, y es que Gea —a la que se califica ahora de la “monstruosa”— todavía tiene tiempo para, en abrazo amoroso con el Tártaro, concebir a su hijo más joven, Tifón (vv. 825-828), padre de los recios vientos de húmedo soplo, que estaba llamado a reinar sobre mortales e inmortales, y lo hubiera hecho si Zeus, advertido de la amenaza, no le hubiera vencido. Tras esta victoria final, los dioses bienaventurados animan a Zeus, “ya entonces por indicación de Gea”, es decir resignada ésta, a reinar y ser soberano de los Inmortales.

En resumen, la cosmogonía de Hesíodo parte como la hebrea del concepto de separación, el cielo se separa del la tierra, y el sujeto del objeto. Por otra parte, La clave de la *Teogonía* de Hesíodo es la divinización de los fenómenos que componen la vida humana (éxito, alegría, fracaso, dolor) otorgándoles el nombre de un dios o una diosa, Gira asimismo en torno a la idea de un orden cósmico religioso que se sustenta en el triunfo del bien sobre el mal, adoptando una posición optimista frente al mundo: Urano, malvado y violento, es castigado por su hijo Cronos (conflicto familiar), el cual a su vez cruel y tirano será castigado por Zeus (conflicto familiar) quien, encarnando el orden y la justicia, estaba destinado a reinar eternamente, aunque la desaparición de la religión griega frustró su destino.

V.3.3.4 Trabajos y Días: “El Mito de las Edades”

a) Una consideración y ambivalente al carácter del trabajo: mal y virtud

En *Trabajos* se trata del mundo de los humanos, del problema de la responsabilidad del mal, de una paulatina degradación a la que sólo Zeus puede poner fin, y de la necesidad de trabajar a causa de la existencia del mal y, al mismo tiempo, como único medio legítimo para evitar la pobreza y el hambre (vv. 28-34).

b) El mal tiene el mismo origen que los dioses, un mundo sin creador, la “caída” griega

El *Mito de las Edades* (vv. 106-201) que figura a continuación del de Prometeo y Pandora, tiene una importancia singular dado su contenido, algo diverso del resto de cosmovisiones que hemos analizado hasta ahora, al mostrarse intrínsecamente cercano a las tradiciones orientales, lo que confirma la influencia de éstas sobre Hesíodo. No obstante, las tradiciones orientales sólo citan tres o cuatro edades (no cinco) en una sucesión de

¹²⁰ Se describen igualmente a las tierras oscuras donde yacían encerrados y ocultos los titanes en el terrible y profundo Tártaro o en una húmeda región al extremo de la monstruosa tierra; de donde no tienen salida posible (vv. 732-733). También se encontraba ahí las terribles mansiones de la oscura Noche, Hipnos y Tánato, mansiones de los dioses subterráneos, Hades y Perséfone, con un terrible perro guardando su entrada. Allí reside “una diosa maldita para los Inmortales, la terrible Estigia, hija mayor del Océano que refluye en sí mismo” (vv. 744-780).

paulatina degradación, mientras que Hesíodo intercala la edad de los héroes entre la edad de bronce y la de los hombres al parecer porque no quería identificar a los héroes ni con la raza de bronce ni con la suya, la del hierro (K. Kerényi, 1997, pág. 223).

El mito comienza con la enigmática afirmación de que “los dioses y los hombre mortales tuvieron un mismo origen” (v. 107), dando por entendido, sin embargo, que el origen de los primeros fue previo en el tiempo. Por tanto, el mundo hesiódico sería un mundo sin creador en el que las fuerzas naturales se separan por pares del caos y de la noche. Hesíodo distinguía seguidamente cinco edades de los seres mortales: oro, plata y bronce, la de los héroes y la nuestra. Al principio “los Inmortales que habitan mansiones olímpicas” crearon “una dorada estirpe de hombres mortales” cuando Cronos reinaba en el cielo. La descripción recuerda a la del paraíso del Génesis: vivían como dioses, libres de preocupaciones, sin fatiga ni miseria, en una juventud permanente –“no se cernía sobre ellos la vejez despreciable”–, pero sin embargo dada su condición de mortales no se libraban de la muerte, si bien ésta acaecía plácidamente como “sumidos en un sueño” (vv. 110-120). Es decir la muerte no era un mal en sí misma, como ya apuntamos en una posible interpretación alternativa del Génesis. Luego, “desde que la tierra sepultó esta raza” (sin que se expliquen las razones que hubo para ello) se convirtieron “por voluntad de Zeus” – es decir reinando Zeus en lugar de Cronos– en “démones benignos, terrenales, protectores de (el resto de) los mortales... y dispensadores de riqueza” (vv. 123-127). De esta manera, Hesíodo aplicaba el término “démon” a divinidades menores en contraposición a Homero quien utilizaba la palabra *daímōn* para designar a los dioses en cuanto poder indefinido.

Posteriormente, los mismos Inmortales que habitaban las mansiones olímpicas crearon una segunda estirpe de plata, mucho peor que la primera, caracterizada por el largo tiempo que duraba la infancia. Cien años pasaban junto a sus madres, y cuando llegaba a la edad adulta vivían llenos de sufrimiento y una violencia desorbitada debido fundamentalmente a dos razones: “su ignorancia” y su resistencia a dar culto a los dioses (vv. 134-136). Es por ello que Zeus irritado decide sepultar también a esta estirpe en la tierra, pero no por ello dejan de gozar de cierta consideración entre los dioses y no en balde son llamados “mortales bienaventurados” (vv. 140-143).

c) *La creación colectiva y personal también en el mundo griego*

Zeus padre en persona asume por primera vez una creación personal y no colectiva, como en las anteriores ocasiones, creando una tercera estirpe de bronce, la de “hombres de voz articulada”, nacida de los fresnos, terrible y vigorosa, que no comía pan y a la que sólo interesaba la guerra, pero a pesar de su tremenda condición, la negra muerte se apoderó de ellos y pasaron a ser sepultados por la tierra (vv. 144-156). Nada dice expresamente Hesíodo de que un posible diluvio acabara con esta raza, versión que sí aparece en otros narradores (K. Kerényi, 1997, pág. 224).

Después Zeus creó la estirpe divina de los héroes a los que se consideraban semidioses, y a la que resultaría difícil distinguir claramente de la primera salvo porque era la que nos precedió en el tiempo sobre la Tierra. El destino de estos dioses fue doble, unos murieron en guerras míticas, entre otras la de Troya, y al resto Zeus les otorgó una vida plácida “lejos de los hombres”, en los confines de la tierra, en las Islas de los Afortunados junto al Océano de profundas corrientes (vv. 157-173).

d) Escatología en el mundo de Hesíodo: final definitivo, destructivo, regenerador, circular y no glorioso. Posible esperanza en una nueva edad

Luego venimos nosotros, “los hombres de la quinta generación”, de la que dice el propio Hesíodo que “no hubiera querido estar yo [entre ellos], sino haber muerto antes o haber nacido después; pues ahora existe una estirpe de hierro (...) Nunca durante el día se verán libres de fatigas y miserias ni dejarán de consumirse durante la noche”. También a esta estirpe le espera ser destruida por Zeus, en una visión claramente escatológica presente en el mundo griego. Ello ocurrirá cuando se den, entre otros, la siguiente serie de signos: los hijos al nacer serán de blancas sienes, no se querrá al hermano como antes, se despreciará a los padres apenas se hagan viejos y se les insultará con duras palabras sin ofrecerles el sustento debido, se tendrá más consideración al malhechor y al violento que al hombre justo y honrado, y la envidia murmuradora acompañará a los hombres miserables. En ese momento, los hombres serán abandonados por los dioses Aidos y Némesis, y a los mortales “sólo les quedarán amargos sufrimientos y ya no existirá remedio para el mal” (vv. 180-201). Falta por saber si esta situación no se está dando en la actualidad.

¿Por qué los dioses o Zeus crean estirpes de seres humanos con unas u otras características? Parece que el papel del destino es evidente pues poco o nada pueden hacer los individuos de las distintas estirpes para huir de una condena que figura escrita en el mismo diseño de la creación pensada por los dioses. Por otra parte, la secuencia de las edades propuestas por Hesíodo da entender que él no preveía un final feliz de la historia, sino una victoria del mal concretada en la degradación de la raza humana (J. Gray, 2008, pág. 24) No obstante, el que el mismo prefiera nacer después de la quinta raza presupone su creencia en una posible sexta edad con características mejores, lo que implicaría asimismo su apuesta por un cierto movimiento cíclico (Vernant, citado por A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díez, en Hesíodo, 1997, nota 16, pág. 135).

V.3.3.5. Los mitos de Prometeo y Pandora: el ser humano como víctima sustitutiva, mal y conocimiento, el papel de lo femenino

a) La versión de Teogonía (vv. 507-616)

Se narra el nacimiento de los hijos de Jápeto y Climent, entre quienes se destaca a Prometeo (“el previsor” o “el providente”), sutil y rico en recursos, y a Epimeteo (“el que aprende sólo del acontecimiento” o “el imprudente”), torpe, un mal para los laboriosos hombres “por ser el primero que aceptó una doncella modelada por Zeus”. El mito de Prometeo (vv. 535-616) describe en esencia su enfrentamiento con Zeus, el cual dará origen de forma hartamente curiosa al surgimiento del mal en la humanidad.

Aparece Zeus atando a Prometeo con irrompibles cadenas y haciendo que un águila de amplias alas le coma el hígado por la mañana que volverá a crecer por la noche. ¿Cuál es la razón de semejante castigo? Las razones se encuentran después en el texto: Prometeo había intentado engañar a Zeus cuando dioses y hombres mortales “disputaban” (“se separaron”) en Melona, escondiendo la parte más sabrosa de un buey y disfrazando los huesos cubiertos con blanca grasa. Zeus advirtió el engaño y decidió en consecuencia no castigar tanto a Prometeo como ¡a los hombres!, a quienes se les niega el fuego: “conoció y no ignoró el engaño; pero estaba proyectando en su corazón desgracias para los hombres mortales e iba a darles cumplimento” (vv. 551-553). Pero Prometeo, de nuevo astuto (¿o insensato?), libre de castigo, se anima a robar el fuego a Zeus escondiéndolo en una “caña hueca” y devolviéndoselo así a los hombres. En ese momento Zeus presenta su venganza

definitiva: nada más y nada menos de (con ayuda de otros dioses) ¡crear a la mujer! (a quien se denomina “el bello mal”) con la intención de dañar al hombre y a los inmortales dioses pues precisamente su belleza irresistible, “espinoso engaño”, constituye una esclavitud para ambos. Además se señala que de esa primera mujer desciende el “funesto linaje y estirpe de las mujeres”, “siempre ocupadas en perniciosas tareas” (vv. 580 a 602). De este supuesto mal, no puede escapar ningún hombre pues (en una explicación algo oscura y poco convincente) incluso aquél que renuncia a las mujeres (y por tanto a la procreación) no puede evitar que una vez muerto sus parientes se repartan sus bienes (v. 605).

b) La versión de Trabajos y Días (vv. 42-105)

Comienza el mito de Prometeo recordando la razón de que el hombre no pueda encontrar fácilmente su sustento, “pues de otro modo fácilmente trabajarías un solo día y tendrías para un año sin ocuparte en nada” (vv. 43-45). Esa razón es la venganza de Zeus contra Prometeo por haber robado éste el fuego a Zeus “para bien de los hombres”. Esta concepción del fuego parece relacionarla con la transmisión indebida de conocimientos o de habilidades como aparece, por ejemplo en el Libro de Enoc. En todo caso, de nuevo sorprende que dicha venganza la plantee Zeus no directamente sólo contra el culpable, Prometeo, sino que lo haga contra los propios hombres, ajenos en principio a dicha maniobra: “Yo a cambio del fuego les daré un mal con el que todos se alegren de corazón acariciando con cariño su propia desgracia” (vv. 57, 58).¹²¹Y ¿cuál es ese mal? Pues el mal que elige Zeus es, como ya hemos destacado, la creación de la mujer en la persona de Pandora.¹²²

Se dan otros detalles respecto a la creación de Pandora: Zeus manda a Hefesto hacer a la mujer a partir de barro (lo que recuerda al Génesis y al Poema de Gilgames), Afrodita y Atenea colaboran en hacerla irresistible para los hombres y Hermes en darle una “mente cínica y un carácter voluble” (v. 58). Luego “que remató su espinoso e irresistible engaño” hizo Zeus mandar su regalo a Epimeteo, hermano de Prometeo, quien olvida las instrucciones de su hermano de cuidarse de aceptar cualquier regalo Zeus, y cuando se percata del error es ya demasiado tarde. Hesíodo describe la vida de los hombres antes de la llegada de la mujer como idílica: “libres de males y exentos de la dura fatiga y penosas enfermedades que acarrear la muerte a los hombres (...) Pero aquella mujer, al quitar con sus manos la enorme tapa de una jarra los dejó diseminarse y procuró a los hombres lamentables inquietudes” (vv.-90-96). Quedó sólo dentro la esperanza (o en otras traducciones la “espera”).

Como conclusión, para Hesíodo el origen del mal radicaría en la propia naturaleza humana, en su orgullosa sabiduría y en su torpe necedad e injusticia (cf. A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díez, en Hesíodo, 1997, pág. 116).

¹²¹ En la versión de Protágoras, Prometeo debe robar el fuego por culpa de su hermano Epimeteo, quien encargado de distribuir a los hombres las habilidades adecuadas a cada uno, se descuida y sólo lo hace con los animales. En este caso Prometeo es castigado por la culpa de su hermano (más conflicto familiar).

¹²² Hesíodo explica el nombre de Pandora se debe a que todos los dioses le concedieron un regalo y porque es la perdición para los hombres. que se alimentan de pan. Otras interpretaciones creen identificar su significado como “el presente de todos” (Mazón y Verdenius, citados por A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díez, en Hesíodo, 1997, nota 8, pág. 126) o bien “la que envía regalos” relacionándola con el nombre de Anesidora (K. Kerényi, 1997, pág. 216).

V.4. MAL PRIMIGENIO Y MARCO DIVINO

V.4.1. Contenidos del mal primigenio

V.4.1.1. El caos primordial: un contrincante difuso

a) Caos (mal) versus orden (bien): la danza de los opuestos

El caos, como sinónimo del desorden preexistente, se suele contraponer al cosmos, concebido este último como el resultado organizado de la creación. En efecto, *Kósmos* significa literalmente “orden” –también “belleza” de ahí la palabra “cosmético”– del universo, del mundo, de una casa o de una vida, expresión que se utiliza además casi siempre en términos elogiosos y admirativos, llegando posteriormente a identificarse con la “ciudad de los dioses y los hombres” (H. Jonas, 2003, pág. 267).¹²³ Por otra parte, “caos” se relaciona asimismo con el verbo griego *jaino* que significa abrirse la tierra, una herida, la boca, bostezar. En este sentido, todos los seres provendrían de un abismo inicial que bosteza (S. Pániker, 1992, pág. 24), y que por tanto despierta de un largo sueño. Caos es también otra palabra que la lengua antigua utilizaba para señalar al “vacío” y el horror que se sentía frente a él (K. Kerényi, 1997, pág. 25). De hecho, el concepto de caos de los mitos cosmogónicos se relacionan con el concepto griego de *ápeiron*, presente de manera especial en Anaximandro, que puede traducirse por lo que no tiene límites, lo infinito, un principio único del que proceden todas las cosas y que está más allá de toda realidad observable y limitada, un principio asimismo al que todas las cosas han de volver en una danza creación-destrucción presente en el mundo oriental. Posteriormente esta idea de un infinito existente sería neutralizada por Parménides, Aristóteles y en general el pensamiento griego. Serían los atomistas, y en especial Demócrito, los que volverán a una visión del infinito existente y relacionado con el mundo, visión que recogerán también los epicúreos.

La contraposición entre caos y cosmos por tanto provendría más bien de una pasión por el orden en occidente que culmina con Descartes quien llega a identificar la belleza con una concepción de la geometría y el equilibrio. Sin embargo, probablemente hoy esto ya no sea así. Más recientemente, el caos ha sido definido como “el *inconsciente gálico*, que no contiene la forma, sino que es la fuente de la forma, la energía de la forma” (así el matemático R. Abraham, en R. Sheldrake, T. McKenna, R. Abraham, 2005, pág. 50). En esta línea, desde presupuestos científicos, los especialistas en sistemas auto-organizadores han demostrado que éstos se nutren no sólo de orden sino también de desorden, hasta el punto de que sin un cierto desorden no habría lugar para la creatividad, ni vida ni evolución pues los sistemas tenderían a repetirse monótonamente a sí mismos (S. Pániker, 1987, págs. 101-104, 130). Por tanto, no sólo un cierto caos es imprescindible para la vida, que en caso contrario sería totalmente predecible y por tanto incapaz de sorprender, sino que es necesario para el ciclo, como ya destacara Nietzsche. Hoy el arte moderno (surrealismo y el arte abstracto) ha dignificado y glorificado al caos y al desorden, tratando de buscar otras formas de ver la realidad. No obstante, no se trata de negar el caos en tanto problema

¹²³ Hay que tener en cuenta que el *cosmopolita* era el ideal que todo ser humano debía perseguir para llegar a ser ciudadano de ese mundo o universo que aspiraba a adecuarse al modelo de ciudad perfecta, donde dioses y hombres convivirían en armonía. Y es que desde los tiempos de Alejandro Magno y después con el Imperio romano, el ideal de ser ciudadano de la *polis* acabó siendo sustituido por ser ciudadano del cosmos. Lo más relevante es que este derecho a ser ciudadano del mundo o cosmopolita se obtenía a través de la obtención del *logos* o razón, es decir el mismo principio que gobierna el universo. Para ello cada ciudadano debía relacionar su yo interno, su *logos*, con el *logos* del todo, es decir adoptar la causa del universo como propia. Por tanto, todos los seres humanos se unían en torno al *logos*, y el caos sería todo aquello que divide y rompe esta unión. De este modo, el “logos” (palabra) tendría una función principal cosmogónica al ejercer una acción diferenciadora sobre la materia caótica y así, por ejemplo, poner nombres a las cosas contribuía a ordenar ese mundo en principio caótico.

primigenio sino potencialmente de integrarlo en el cosmos ya que no sólo la modernidad sino el propio Heráclito con su idea del fluir cuestiona los modelos teóricos fijos de orden pues, dado que todo cambia, lo uno y su opuesto no serían más que fases de la misma cosa (paradoja ambivalente), de modo similar a como la danza (hindú) permanente entre destrucción y construcción integra la idea del caos y la humaniza. Por ello cabe sostener que lo contrario del caos no es necesariamente el orden (pues éste puede imponerse a través de medios propios del propio caos, como la violencia, por ejemplo en las dictaduras), sino la armonía.

b) El caos como receptáculo del mal primigenio

“El caos y el mal son tan antiguos como el más viejo de los dioses” (J. Trebolle, 2008, pág. 199). Desde las tradiciones más antiguas las diversas cosmogonías venían precedidas de una regresión simbólica al “caos”, donde para que algo pudiera ser creado, el viejo mundo debía ser previamente aniquilado (M. Eliade, 1975, pág. 13). Esa repetición y recreación de la lucha cosmológica en las culturas tradicionales buscaba dar igualmente sentido al dolor y sufrimiento (M. Eliade, 2000, pág. 95) ya que los padecimientos pueden ser mejor soportados si no resultan gratuitos, arbitrarios o simple producto del azar. Resulta incluso más aceptables si son producto de influencias mágicas o demoníacas pues contra éstas el brujo o el sacerdote pueden disponer de armas avaladas por el tiempo (M. Eliade, 2000, pág. 96). Por tanto, en las civilizaciones antiguas (como hoy) más terrible que el sufrimiento es que éste no tenga causa o que sea absurdo pues esa concepción lleva en sí a un estado de impotencia y ansiedad (M. Eliade, 2000, pág. 98). Se da, no obstante, una tendencia bipolar y ambivalente pues mientras, por una parte, se tiende a volver al caos del que todo procede —como el cuerpo que adelgaza tiende a volver a su estado previo—, por otra, se trata de completar la obra de la creación llevando a ésta a sus más altos niveles. Del mismo modo, como ya observó Freud, ocurriría entre *eros* (la lucha por la vida) y *tanatos* (la pulsión por la muerte), que no hace sino rememorar la complementariedad entre lucha cosmológica y escatológica. Por tanto, la contraposición entre caos y orden es ambivalente porque al mismo tiempo que se repelen se necesitan.

La mayoría de los textos cosmogónicos empiezan con un estado de desorden o caos que se resuelve y da lugar al orden a través o por medio de una víctima, divinizada o no, que antes les traía en mal y ahora a través de su sacrificio les trae el bien. No obstante, en la Biblia hebrea no aparecería en una primera aproximación tan claramente el mecanismo del caos. Pero el “sacrificio/caída” del hombre y la mujer en la primera parte del Génesis funciona como elemento que permite a los “dioses” recuperar su paz y equilibrio conjurando una amenaza (“no vaya a ser que coma del árbol de la vida y se convierta en uno de nosotros”). Hemos comprobado asimismo en el análisis de capítulos 1-3 del Génesis que el mal se encontraba ya potencialmente en el diseño de la creación y en el propio estado de dependencia e ignorancia del ser humano en el paraíso, así como en la misma prohibición-tentación que estableció Dios y sobre todo en las características del castigo divino que se impuso eternamente a toda la humanidad y que sobrepasa cualquier criterio ético de mínima proporcionalidad. También el asesinato de Abel a manos de Caín tiene este aspecto fundador de una stirpe y constituye el primer ciclo mimético bíblico (R. Girard, 2002, pág. 116).

En el mito cananeo se aprecia igualmente que la maldad pertenece a los dioses: Baal vence a Mot (dios de los infiernos) y Yam (dios del mar y el desierto). Incluso el dios primordial padre de todos “El” toma parte activa en la batalla apoyando a uno u otro según conveniencia y finalmente crea una raza de dioses “voraces” o “destructores” para no

hacerle fácil la vida al dios victorioso Baal. En la mitología sumeria-babilonia, por su parte, las instituciones y hasta la realidad surgen del cuerpo de Ea, Tiamat o Quingu. En estos relatos el mundo es el resultado de la cosmología divina, y por tanto “el caos es anterior al orden y el principio del mal es originario y coextensivo a la generación de lo divino” (P. Ricoeur, 2004, pág. 325). Por tanto, las tinieblas y el mal preceden a la existencia del ser humano y, de hecho, el primer asesinato tiene lugar cuando Ea (curiosamente el dios que luego crea a la humanidad) mata a Apsû, dando lugar a lo que ha sido calificado de “asesinato creador” o “asesinato primordial” (en el sentido de una muerte casi ritual que da lugar al nacimiento de la vida), por cierto bastante común en varias tradiciones. Curiosamente, tanto Abel como Ea pueden considerarse en alguna medida “padres de la humanidad”, transmitiendo de esta manera su mancha a los seres humanos. En consecuencia, el mal es consecuencia de una rebelión real o mítica contra un dios primordial que de esta manera se sitúa en el centro del problema pues sin ese nivel divino no habría contra quien plantear rebelión ni por tanto mal alguno. Por tanto, el ser humano no puede ser causa de algo que está unido al origen de todo lo existente.

Por último, en la mitología griega el mal precede también a la aparición del ser humano y de hecho el propio Zeus, rey de los dioses, conoce una infancia precaria y amenazada y no está seguro de que su reino se mantenga (E. Borne, 1967, pág. 45). Incluso Hesíodo se esfuerza por llevar el origen del mal más allá de la existencia de los primeros dioses, si bien los crímenes primordiales y el odio (Urano odia a sus hijos concebidos junto a Gea) aparecen claramente con éstos. En este sentido, el mito de Prometeo no es más que una justificación para infligir un mal a los hombres, del que ya se usaba y abusaba en las relaciones entre dioses, pudiendo considerarse a la astucia prometeica una secuela más de combates teogónicos previos (P. Ricoeur, 2004, pág. 354).¹²⁴ En la Edad de oro, la dominada por Cronos, los hombres vivían mezclados con los dioses, “lejos de la fatiga y el dolor”. Los problemas surgen con Zeus, quien insiste en ser adorado y en que se le ofrezcan sacrificios, y es en esta Edad de plata donde la especie humana es alejada de los dioses y comienza a deteriorarse. Luego, ya definitivamente con la Edad de bronce, los hombres se convertirán en salvajes guerreros que pelearán entre sí y cooperarán en su propia aniquilación. Pero adviértase que los problemas comienzan por un cambio en la actitud de los dioses hacia los hombres y no por un acto autónomo de éstos. En este sentido, puede afirmarse que Zeus, dios del Olimpo de los dioses, fue una aciaga desgracia para los seres humanos.¹²⁵

V.4.1.2. Aguas primordiales devoradoras

Existen tres elementos comunes en el “folklore” semita que preceden a la aparición de toda criatura viviente: las aguas primordiales, las tinieblas y por encima de las aguas, el espíritu

¹²⁴ En el universo de la mitología griega primeramente aparecen los entes, como **Érebo** (las tinieblas), **Nicte** (la noche) y el **Caos**. Del mismo modo, el Caos en Hesíodo como sinónimo de abismo, vacío, profundidad, está situado al principio, considerado como uno de los dioses primigenios, padre de Erebo y Noche. Este situar al comienzo un elemento oscuro e intangible es propio también de otros autores y doctrinas griegas. Así para los órficos la cosmología empezaba bien por la Noche, bien por el Tártaro, y para Aristófanes todo comenzaba con una concentración de oscuridad (A. y M. Á. Martín Sánchez, en Hesíodo, 1986, apéndice, pág. 150). También para los fenicios, al comienzo sólo existía en el mundo el caos y la oscuridad (*La Historia fenicia*, recogida por Filón de Biblos, citado por A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díez, “Introducción”, 1997, pág. 34).

¹²⁵ Hay que recordar que el nacimiento de Zeus, a diferencia por ejemplo del de Apolo, tiene lugar estando envuelta Rea en la oscuridad de la noche, y que también significativamente debe ésta esconder a su hijo en la cueva del monte Egeón (K. Kerényi, 1997, pág. 94).

de la divinidad (F.L. Peinado y M.G. Cordero, 1981, pág. 31). Al menos dos de ellas se relacionan directamente con el mal.

a) Baal-Yam/Tiamat-Marduk/mundo griego

G. del Olmo Lete (1998, págs. 42 y 43) resalta, en referencia al ciclo de Baal, la importancia que tenía para los pueblos ribereños la lucha contra el mar que acosaba a sus tierras y que servía de frontera. Por eso estos mitos eran tan importantes y presentaban la navegación humana de los mares como verdadero desafío ante la considerada “fuerza monstruosa de las aguas” (sólo hay que imaginar al navegante de entonces). A fin de cuentas el arte de navegar parecía un arte mágico que permitía a una pequeña embarcación flotar, surcar los mares, resistir las tempestades y si se tenía éxito (cosa que no siempre ocurría) volver a tierra firme.

El motivo de la batalla entre el océano primordial Tiamat y el dios hegemónico Marduk se inspiró a su vez probablemente en el mito ugarítico de Baal, en el que Yam o Mar exige la rendición de Baal, quien lo vence confinándolo en su espacio acuático (J. Trebolle, 2008, pág. 204). El concepto del caos originario en Enuma Elish es el de una masa líquida uniforme más o menos amorfa. En este sentido, las luchas entre Marduk y Tiamat, por una parte, y de Baal y Yam, por otra pueden interpretarse como luchas cosmogónicas, donde está en juego la dominación de las aguas primordiales (Tiamat y Yam representan al océano) (J. Day, 1985, pág. 11). Para ello resultaba necesario utilizar entre otras cosas el rayo y la tempestad, que incluye asimismo la lluvia, la cual no es sino agua del mar (salada) purificada (dulce) a través de un proceso de evaporación (con el sol) y transformación en las nubes (el espíritu divino). De manera específica, en la fiesta del “*akitu*” babilónica se recreaba el periodo mítico del dominio de Tiamat y su posterior derrota con objeto de abolir el tiempo transcurrido, la restauración del caos primordial y la recreación cíclica del acto cosmogónico (M. Eliade, 2000, pág. 62).

Por último, Hesíodo (y también Homero) propugnaba la tesis del devenir universal al hacer al océano el padre de todas las cosas como principio de cambio permanente. Aquí, sin embargo, el agua no era un problema tal vez porque sus invasores y sus expansiones potenciales podían llevarse a cabo más fácilmente por tierra.

b) Génesis

Todos esos elementos están presentes, al menos indirecta e implícitamente, en la misma Biblia. No obstante, el acto de fuerza de Yahvé contra las aguas primordiales no implicaba una dicotomía dualista ni limitaba necesariamente el campo de acción de Dios. De hecho, el autor del Génesis 1, siguiendo una tendencia anti-mitología, renunció a incorporar expresamente la noción de batalla, planteando el control o dominio de las aguas primordiales como una simple cuestión de trabajo, mientras aceptaba quizás como reminiscencia (en Gen, 1: 21) la creación por parte de Dios de los grandes monstruos marinos (J. Day, 1985, pág. 74).

Se ha tratado de demostrar la influencia efectiva de la tradición cananea en textos bíblicos como representante de una lucha primordial contra el agua y lo que ésta representa. Así, se dice en el Génesis: “[L]a tierra era caos y confusión y oscuridad por encima del abismo, y un viento de Dios aleteaba por encima de las aguas” (Gen. 1:2). Aparece también lo acuoso cuando Dios opera creando por separación: “[D]ijo Dios: Haya un firmamento por en medio de las aguas, que las aparte unas de otras” (Gen. 1: 6); “[D]ijo Dios: Acumúlense las

aguas de por debajo del firmamento en un solo conjunto, y déjese ver lo seco” (Gen., 1:9). Del mismo modo, existen reminiscencias en la celebración israelí del Año Nuevo (presente en el culto jerosolimitano) que recreaba la victoria de Yahvé sobre el monstruo Rahab y las aguas primordiales (M. Eliade, 2000, pág. 65).¹²⁶

Especial referencia merece el canto triunfal que acompaña al paso sobre el Mar Rojo (Éxodo, 15) que para C. Kloos no sería sino una historización del mito baalico del combate con el mar (1986, pág. 140). Así, en Éxodo, 15, se dice: “Yahvé, el guerrero (...) Arrojó al Mar los carros y el ejército del Faraón”. El Mar y el Río personifican las fuerzas del caos que retroceden y huyen ante el poder del “divino guerrero”, el Dios de Jacob/Israel al estilo de Baal que vence a Yam, el dios Mar, y regresa victorioso para ser entronizado sobre la Montaña sagrada (J. Trebolle, 2008, págs. 235, 237). Una vez cerradas, esas aguas hacen de fronteras permanentes pues los egipcios paradójicamente en el texto bíblico renuncian a vengarse y perseguir a los israelitas una vez vueltas las aguas a la calma. Podríamos incluso ir más allá y plantear, partiendo del análisis que hace Kloos (que no llega tan lejos pero lo deja apuntado, 1986, págs. 139 y 141), que la narración del paso del pueblo judío a través del Mar Rojo es un mito paralelo al del Génesis, pues si éste sirve para explicar la creación del mundo y del ser humano, el “paso” a través de las aguas serviría para explicar la “creación” del propio pueblo de Israel. Toda una serie de mitos encajarían con esta interpretación: paso del reino de la esclavitud al reino de la libertad prometido a través de las aguas del caos y de la muerte (morir en sentido mítico es sumergirse en las aguas de la muerte) que se abren para permitir el paso a los elegidos, pero se cierran para sus enemigos (que los esclavizaban y mantenían en la oscuridad).¹²⁷ En todo caso, esta (costosa) victoria será de nuevo provisional pues no logrará acabar con el mal ni con la amenaza permanente de destrucción que pesa sobre el pueblo de Israel y sobre toda la humanidad, hasta nuestros días.

V.4.1.3. Monstruos, dragones y serpientes

a) En los mitos babilónicos, cananeos y griegos

El mal primordial viene representado también por criaturas terribles dotadas de características concretas, tales como: Leviatán, el Dragón, la Serpiente, Behemot, Rahab y Yam (J. Trebolle, 2008, pág. 199). Parece que personajes como Leviatán, Amalek y Gog (estos procedentes de los mitos cananeos y mesopotámicos) representarían el mismo concepto teológico: la oposición antigua y persistente a la plena realización de los planes de Dios, destinada a ser eliminada al final de los tiempos (J. D. Levenson, 1988, pág. 38); hasta entonces o bien Dios no quiere o no puede hacerlo. Dentro del mundo babilónico cabe recordar igualmente el mito de Gilgamesh donde la serpiente primordial roba la planta, arrancada del fondo de las aguas subterráneas por Utanapístim, que concedería la

¹²⁶ Otro claro ejemplo es el Salmo, 29: 2-3: “Voz de Yahvé sobre las aguas; el Dios de gloria truenas ¡es Yahvé, sobre muchas aguas!”. Así en el mismo Salmo 29, titulado “Himno al Señor de la tormenta”, el Dios de la tormenta lucha contra el mar lo que era lógico en tierras que vivían de la agricultura donde la necesaria lluvia venía precedida normalmente de alteración del mar encrespado cuando no también de tormentas (C. Kloos, 1986, pág. 93). Cabe recordar igualmente el Dios que habla desde la tempestad o la tormenta en el Libro de Job o cuando Job se queja de su suerte: “¿Acaso soy yo el Mar, soy el monstruo marino, para que pongas guardia contra mí? (Job 7: 12). Por último, puede citarse que en el Apocalipsis se promete a los fieles “no más mar”.

¹²⁷ Dentro de la significación histórica fundamental que el éxodo tiene para el pueblo de Israel, P. Ricoeur (2004, pág. 350) ha visto una repetición de los mitos de la creación, donde Egipto representaría el caos originario del que conviene separarse a través de un paso por las aguas y una purificación del hombre en la travesía del desierto, y que derivaría en el re-descubrimiento del paraíso-tierra prometida.

inmortalidad al héroe. Aquí, sin embargo, el mal es la muerte y está representado por el monstruo Huwawa que Dios colocó en el corazón del bosque para ahuyentar a los mortales y que Gilgamesh y su amigo quieren destruir (ver Jorge Silva Castillo, 2003). En los mitos cananeo y babilónico se relacionan igualmente los nombres de Behemot, Leviatán o Rahab con una serpiente, a la que se califica a veces de “huidiza”, o un dragón, en ocasiones tanto una como otro con varias cabezas.¹²⁸ Así, en el mito cananeo Baal aplasta a Leviatán, identificada con la serpiente huidiza y tortuosa, y al “Tirano” de siete cabezas, si bien también se atribuye esta victoria a Anat, quien mata a un dragón, a la misma serpiente y al mismo tirano (KTU 1.3 III: 40-45). A su vez, la representación animal de Marduk era la serpiente o el dragón (J. Treballe, 2008, pág. 123). Behemot representaría asimismo una criatura mítica del tiempo del caos, semejante a otras que aparecen mencionadas en textos ugaríticos y mesopotámicos.

En el mundo griego, por su parte, se representaba a menudo a figuras sacerdotales y divinas femeninas con una serpiente en la mano, y a la relación con la serpiente se le daba en ocasiones un contenido dionisiaco. De hecho, la figura de la serpiente aparece profusamente en la mitología griega, así en algún relato órfico Zeus adopta la forma de serpiente para acoplarse con su madre Rea, quien igualmente la adopta, formando el caduceo de Hermes. De esa unión nace Perséfone con quien de nuevo transformado Zeus en serpiente yacerá para concebir a Dionisos (K. Kerényi, 1997, pág. 112). También figuran el dragón Pitón (que da nombre a la sacerdotisa del templo del oráculo de Delfos, Pitia) o la dragonesa Delfine que se enfrenta en algunas versiones a Apolo.¹²⁹ En Hesíodo Gea, en abrazo amoroso con Tártaro concibe a su hijo más joven, Tifón: “De sus hombros salían cien cabezas de serpiente, de terrible dragón, alardeando de sus negras lenguas... y de todas sus cabezas brotaba ardiente fuego cuando miraba” (vv. 825-828). Tifón, padre de los recios vientos de húmedo soplo, estaba llamado a reinar sobre mortales e inmortales, y lo hubiera hecho si Zeus, advertido de la amenaza, no le hubiera vencido armado del trueno, el relámpago y el flameante rayo (“desde la tormenta...”), envolviendo en llamas todas las cabezas de tal terrible monstruo. Tras esta victoria final, los dioses bienaventurados animarán a Zeus, “ya entonces por indicación de Gea”, a reinar y ser soberano de los Inmortales.

b) Génesis

La Biblia judía parece apropiarse del conflicto entre Yahvé y una serpiente, un dragón o varios dragones llamados sucesivamente Leviatán, Behemot, Rahab, etc.... Así, por ejemplo, Isaías (27: 1) dice claramente: “[A]quel día castigará Yahvé con su espada dura, grande fuerte, a Leviatán, serpiente huidiza, a Leviatán, serpiente tortuosa, y matará al dragón que hay en el mar”. Otra cosa es el origen de esta figura, de la que el Salmo, 104: 26 dice que fue formada Leviatán por el mismo Dios para jugar con él “y el Leviatán que Tú

¹²⁸ La serpiente en las culturas antiguas suele simbolizar asimismo el caos, lo amorfo no manifestado. Así “Indra encuentra a Vritra no dividida, no despierta, dormida, tendida, sumida en el sueño más profundo. Fulminarla y decapitarla equivale al acto de creación, con el paso de lo no manifestado a lo manifestado” (M. Eliade, 2000, págs. 27, 28). Del mismo modo el dragón en diversas tradiciones (austrasiática, hindú, africana, etc...) simboliza la modalidad preformal del Universo. Ahora bien, aunque abundan ejemplos del dragón o la serpiente como algo negativo, también existen otras culturas como la coreana, donde el dragón es un animal auspicioso que anuncia algo bueno y ejerce de protector de la diosa, y no de su carcelero. En este mismo sentido, tanto serpientes como dragones son identificados en muchos sitios como los señores del lugar contra quienes deben luchar los recién llegados para formar y recrear los territorios ocupados (Ch. Autran, citado por M. Eliade, 2000, pág. 47).

¹²⁹ También en la tradición griega, si bien no aparece explícitamente en Hesíodo, existe la historia de la lucha de Zeus y Apolo con el dragón. Al parecer Zeus derrotaría al dragón masculino, Tifón, y Apolo al femenino, Delfine (K. Kerényi, 1997, pág. 32)

formaste para jugar”. En contra de la perspectiva de los Salmos o el Génesis, en Job veremos sin embargo como Yahvé se muestra incapaz de vencer a monstruos como Leviatán y Behemot (J. Trebolle, 2008, pág. 74).¹³⁰

V.4.1.4. El conflicto familiar divino y humano

Otra de las conclusiones del análisis textual comparado es que la lucha contra el mal empieza casi siempre dentro del ámbito familiar, tanto en la relación de la pareja primordial hombre-mujer/padre-madre, como en el conflicto generacional (padres-hijos) o entre los mismos hermanos. Así, Adán reniega de su pareja Eva ante Yahvé acusándola de haber sido ella la culpable de hacerle caer en la tentación de comer del árbol, Caín mata a su hermano Abel, e incluso en la cultura judeo-cristiana se presenta al demonio como un hijo-ángel que se rebela contra el Padre. Del mismo modo, por añadir sólo algunos ejemplos, en *Enuma Elish* se produce una lucha entre los dioses jóvenes rebeldes, encabezados por Ea, contra sus antecesores Apsû y Tiamat; y en el mito baalico, Baal se enfrenta a sus hermanos Yam y Mot y el padre de todos ellos, El juega y desconfía de sus hijos. Asimismo, la rebelión de hijos contra padres está muy presente en la mitología griega como cuando, por ejemplo, Cronos y Rea destronan a sus padres Urano y Gea, mientras Zeus y Hera a su vez destronarán a los primeros rebeldes instaurándose en un aparente reinado definitivo.

En el texto babilónico se hace hincapié en el conflicto, casi mundano y de tintes psicológicos, entre unos padres que ansían el reposo y la tranquilidad y unos bisnietos revoltosos y rebeldes que aman el jolgorio, el ruido y molestar y retar a los adultos, un conflicto generacional por cierto que se repite históricamente hasta nuestros días. ¿No es la revolución (ambivalente) siempre obra de jóvenes que ponen en cuestión el “orden” y la comodidad heredadas de sus ancestros? Recuérdese a ese joven de veintiún años, Camille Desmoulins, que de un solo golpe hizo saltar la Bastilla, dando así inicio a la Revolución francesa. A este respecto dice Hölderlin: “el frío y la noche cubrirían la tierra, y el alma se hundiría en la miseria, si los buenos dioses no enviaran de cuando en cuando al mundo a tales adolescentes para rejuvenecer la marchita vida de los hombres” (Hölderlin, *La muerte de Empédocles*, citado por Stefan Zweig, 1999, pág. 27). Esta visión no queda muy alejada del mito babilónico pues Marduk, quien nace de esa lucha, sirve para acabar definitivamente con sus ancestros primordiales, tratando de convertirse en el primer dios sobre el resto sin llegar a conseguirlo del resto; es decir el nuevo pilar de un recomenzar que se asienta sobre las cenizas, en este caso del corazón, de sus antecesores más remotos. ¿Acaso no ha matado también el ser humano ilustrado a sus padres creadores convirtiéndose de esta manera en el nuevo dios de su recomenzar particular? Claro que no siempre el conflicto generacional tendrá un resultado positivo pues también la violencia gratuita es resultado de jóvenes rebeldes.

En conclusión, en estas cosmogonías la aparición del ser humano se presenta como un hecho posterior y en ocasiones casi secundario, pues la creación del mundo o de “lo que es” no se hace esencialmente “para el hombre” sino que es “cosa de los dioses y sus luchas”. Asimismo, la creación humana es estas mitologías –tanto griega, como mesopotámica y cananea– no un fin en sí misma, sino que surge para facilitar la vida de los dioses, es decir una finalidad puramente egoísta aunque se trate de un egoísmo divino. En

¹³⁰ Esto es debido a dos motivos, primero a que el tema cosmológico está directamente relacionado tanto con el problema del mal como con el de sabiduría –y así aparece también en los salmos de los que el libro de Job se nutre–, y en segundo lugar a que el conflicto entre dragón y Dios sirve de paralelo al conflicto que mantiene Job con Dios (J. Day, 1985, pág. 49), si bien en el caso del Libro de Job los papeles se intercambian en la medida en que Job aparece como inocente víctima.

definitiva, cabe afirmar que “[E]l problema del mal está resuelto desde el principio, aludiendo a una violencia originaria que condena el hombre a la muerte y a una fracasada búsqueda de la inmortalidad” (J. Trebolle, 2008, pág. 199). Hoy en día, se trata de determinar si el elemento/componente oscuro de nuestra personalidad y de la realidad que nos rodea es una reminiscencia del caos primordial todavía no superado del todo.¹³¹

V.4.2. La ausencia de un modelo puro de monoteísmo o politeísmo

V.4.2.1 Monoteísmo encubierto en los mitos politeístas

a) Enuma Elish

Aunque la entronización de Marduk supone una clara apuesta por el monoteísmo, ciertamente la mayor parte de las leyendas babilónicas parecen sostener que la formación del universo y del mundo material no fue obra de un solo dios sino de la tríada o trinidad formada bien por Amu, Enlil y Ea, o bien por Marduk, Enlil y Ea. Por otra parte, el origen de los demás dioses no es distinto al del propio Marduk pues todos descienden de la pareja primordial formada por Apsû y Tiamat, completando junto a ellos Mummu (el mensajero) la primera triada o trinidad primordial (igualmente encontramos a Satanaán, como dios serpiente, uno de los probables antecesores del Satán hebreo). En todo caso, al parecer, los sacerdotes de Marduk pudieron llegar a una suerte de monoteísmo oficial, si bien no lograron separarse del todo de la tradición politeísta a la que estaban acostumbrados, razón por la cual aparece en el poema Ea como dios creador y los demás dioses no quedan nunca del todo eclipsados por la presencia del Marduk, quien trata permanentemente de imponerse sobre el resto (F.L Peinado y M. G. Cordero, 1981, págs. 33, 34).

b) El y Baal

A pesar de existir dos dioses principales *El* y Baal, no se da conflicto alguno entre ellos sino entre Baal y otros tres dioses. Por el contrario, el papel de los dos dioses principales es complementario, y así mientras Baal representa la fuerza providente y conservadora del mundo, *El* ostenta más bien el carácter de fuerza generadora y creadora. Tan es así que no es extraño que los dos nombres aparezcan muy relacionados y hasta incluso en ocasiones se fusionen o confundan (G. del Olmo Lete, 1998, págs. 22 y 23). De hecho, la figura de *El* queda un tanto lejana pero siempre superior, que deja a sus hijos una cierta mano libre para repartirse el cosmos a través de la lucha de sus fuerzas y poderes. *El* es asimismo un dios ambivalente que hunde sus raíces primordiales en el fondo del caos pero que como dios creador, apoya la vida y la organización adecuada del cosmos para que aquélla pueda prosperar.

c) El mundo griego

El intento de Hesíodo de poner orden en el panteón griego supone uno de los últimos esfuerzos en esa dirección ya que después se irá imponiendo la idea filosófica de un dios único en el propio mundo griego (así, Jenófanes, Meloso, Anaxágoras, Aristóteles, Platón) y el Logos de los estoicos (A. Valcárcel, en V. Camps y A. Valcárcel, 2007, pág. 214). En

¹³¹ Para R. Sheldrake el caos puede considerarse como una primera fase de una especie de motor de tres tiempos, el segundo sería la creación o la creatividad y el último la imaginación, un explorador que funciona como avanzadilla para adelantarse a los acontecimientos y a los tiempos (en R. Sheldrake, T. McKenna, R. Abraham, 2005, pág. 36). Esa imaginación puede provenir del inconsciente al que algunos identifican con el caos primordial o con un remanente de aquél. De esta manera el caos camina y permanece con nosotros a lo largo de la historia, en el presente, y puede acabar por volver a ser dominante (R. Abraham, en R. Sheldrake, T. McKenna, R. Abraham, 2005, pág. 136).

cualquier caso, la preeminencia de Zeus (Júpiter) pudiera esconder una tendencia monoteísta aquí si bien en una mitología que toma los planetas como símbolos divinos sorprende que no sea el sol (Apolo) el que ejerciera su preeminencia.

V.5.2.2. Politeísmo encubierto y original en la Biblia

a) La influencia de otros mitos

Son numerosas las obras y autores que han profundizado en la pre-historia de las figuras bíblicas y los posibles antecedentes de otras deidades en los textos bíblicos. Aunque la controversia no termina, la mayoría concuerda en que el monoteísmo estricto no es algo que haya identificado siempre a la historia de los reinos de Israel y Judá. La tesis dominante en la actualidad (siguiendo posturas defendidas en su día por Wellhausen) es que hasta los siglos IX-VIII a.C. la religión de Yahvé no se diferenciaba especialmente de la de los pueblos vecinos donde junto a Yahvé en un principio convivían otros dioses (ver J. Trebolle, 2002, págs. 296, 300; 2008, pág. 269). Así, se ha propuesto que Israel llegó a aceptar en sus orígenes con cierta normalidad a otros dioses de los pueblos vecinos (así, I Finkelstein y N. A. Silberman, 2003, pág. 265), entre los que destacan los procedentes del mundo cananeo. Resulta por tanto una simplificación decir que los dioses vecinos de Israel se limitaban a representar fuerzas de la naturaleza (J. Trebolle, 2008, pág. 88). De hecho, en el Génesis encontramos reminiscencias de Enuma Elish cuando se acepta que la creación es fruto de más de uno ya que en el mito babilónico Marduk necesita a Ea para crear al hombre –“Y dijo Dios: ‘Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra’”– y de hecho parece demostrado que este pasaje no pertenece al autor sacerdotal sino que proviene de un fragmento mítico (así Gunkel, citado por J. Day, 1985, pág. 54). Igualmente, la expresión “*élōhîm*”, que aparece en diversas partes del texto bíblico, significaría “dioses”. En cualquier caso, uno de los grupos de deidades que más presente estuvo probablemente en el pasado de Israel es el panteón ugarítico. Así, encontramos trazas de una competencia asumida entre Baal y Yahvé en el periodo de los jueces (Jueces, 2: 11-13, 3:7; Samuel, 7:3-4) así como en el de los reyes (I Reyes, 18: 40). No hay más que recordar el caso de Salomón (I Reyes 11: 4) donde Baal se percibía como una clara amenaza, o las referencias bíblicas a Mot, personificado en un demonio o la muerte (Isaías, 28: 15), si bien probablemente en épocas más tempranas de Israel los dos cultos coexistieron (Mark S. Smith, 2002, pág. 47).

b) Entre “El” como dios supremo y la “la asamblea de los dioses”

Este politeísmo original se deduce asimismo de otras expresiones bíblicas: “Quién como tú Yahvé, entre los dioses?” (Éxodo, 15: 11), “El Dios de los dioses, Yahvé...” (Josué 22: 22), “¡Rendid a Yahvé, hijos de Dios” (Salmo 29: 1), dando a entender que Dios y Yahvé no son el mismo personaje. De hecho en otras traducciones más cercanas al original aparece directamente en vez de “Dios” la palabra “*El*” (así C. Kloos, 1986, págs. 15, 123). En este sentido, se ha sostenido que *El* fue considerado como el Dios-jefe, uno de cuyos hijos sería Yahvé, quien, sin embargo, con el tiempo tomaría la consideración de Dios-nacional de Israel; no otra cosa se deduce igualmente de Deuteronomio, 38: 8-9 (M. S. Smith, 2002, pág. 32), aunque con el tiempo la denominación de *El* se integraría dentro del genérico “Dios”. Incluso hay quien defiende que Yahvé como tal era desconocido para los patriarcas, lo que explicaría que en Éxodo (6: 3) recuerde a Moisés que se apareció ante aquéllos como *Él-Sadday* (M. S. Smith, 2002, pág. 34). En todo caso, ciertamente el libro del *Éxodo* advierte que ‘Yahvé’ era el mismo Dios que ‘El’ o ‘Elohim, al que los patriarcas habían rendido culto anteriormente (*Éxodo*, 3)” (J. Trebolle, 2008, pág. 266).

El mitema de la “asamblea de los dioses” o de los “hijos de ‘Elohim” aparece ampliamente desarrollado en la mitología mesopotámica y cananea, y también se presenta en el mundo de la Biblia y el mundo griego. Los “hijos de dios” eran en principio los dioses o los dioses menores que la tradición monoteísta convirtió en ángeles o más recientemente en “servidores”. Estos hijos de dios pasan también a convertirse en el “ejército del cielo” o “ejército celestiales” (Job, 38:7 o Salmo 89: 6-8) que se someten a un Yahvé hecho Rey o Dios de los ejércitos (Salmo, 24: 8-10; Salmo, 59: 6) o “rey de los dioses” (Salmo 95: 3) (J. Trebolle, 2008, págs. 208, 209, 210, y sigs). De hecho, este consejo de dioses aparece en varias partes de la Biblia y literatura apócrifa, y está claramente representado tanto en *Enuma Elish* como en el mito de Baal (aquí es *El* el que consulta). Así, resulta también mencionado en el Apocalipsis de S. Juan, el Libro de Enoc o el de Job: “¿quién asentó su piedra angular, entre las aclamaciones... de todos los Hijos de Dios”? En este sentido, la literatura apocalíptica presenta asimismo una lucha entre el bien y el mal que enlaza con los orígenes de la cultura hebrea de cierto politeísmo moderado.

c) El (largo) proceso hacia el monoteísmo

Este pasado politeísta de los reinos de Israel y Judá que poco a poco fue difuminándose en una Biblia editada desde perspectivas monoteístas pero sin llegar a desaparecer del todo (J. Trebolle, 2008, pág. 136). Aunque Yahvé pudo ser más antiguo que la religión de Isra-El, como divinidad de una montaña sagrada situada al sur de palestina (J. Trebolle, 2008, pág. 267), en sus orígenes, los primeros israelitas, que eran agricultores y pastores seminómadas probablemente no conocían a Yahvé sino que “daban culto seguramente a una divinidad del tipo ‘dios’ o ‘diosa de los animales’, cuyos caracteres también asumió Yahvé” (J. Trebolle, 2008, pág. 71). La consolidación del monoteísmo hebreo en torno a una figura única y masculina llevó su tiempo y pudo tener lugar durante el exilio babilónico y la segunda edad de hierro si bien ya en el periodo monárquico se apreciaba una marcada tendencia en esa dirección (M. S. Smith, 2002, págs. 195-199).¹³² En todo caso, en el este proceso paulatino de sustitución de un conjunto disperso aunque limitado de dioses que conformaban el panteón judío (que al menos que era más reducido que en otros pueblos) por la figura única de Yahvé, éste fue asumiendo la mayoría de las características atribuidas al resto de dioses “caídos” en desgracia y sobre todo de *El*, entre las que cabe destacar, la fuerza del rayo y la tormenta representada en el ciclo ugarítico por Baal o también elementos solares (M. S. Smith, 2002, págs. 94 y 150-158).

V.4.2.3. El lado femenino (¿ausente?) de Dios

La característica más definitiva del Dios creador bíblico no parece ser por tanto su carácter único y solitario sino su carácter absolutamente masculino. Así, a diferencia de la mayor parte del resto de los textos religiosos el mundo divino bíblico carece de representantes femeninos, ni siquiera en el nivel angélico, dando lugar a una creación sin madre. Sólo después, en el ámbito cristiano aparecerá la figura de la Virgen María presentada como Madre de Dios. No obstante, algunos autores también han planteado igualmente la existencia originaria de un elemento femenino que formaría parte del propio Yahvé o incluso como una figura independiente similar a Ashera ya que ésta había sido aceptada en

¹³² Para este autor sería sólo por tanto a partir de los años 587-539 a.C que Israel explícitamente negaría el poder de cualquier otra deidad (Mark. S. Smith 2002, pág. 3). Ello encajaría con la necesidad común a los reyes de contar con una legitimación divina de su poder, así como ofrecer un pasado mítico a su pueblo como vínculo de unión entre tribus dispersas que las empujara a luchar contra los pueblos enemigos que “casualmente” adoraban a dioses distintos.

Israel, al menos como símbolo, durante el período monárquico y jueces (ver Jueces, 6). De hecho, el culto a la diosa Ashera junto a Yahvé o a Astarté se reconoce de pasada (Jueces, 2:13; 1 Samuel, 7: 4; o 1 Reyes 15:13). Otra cosa es el papel que hubiera jugado (por ejemplo si fue considerada en algún momento consorte o no de Yahvé) sobre lo que las pruebas no permiten sostener una postura clara. Mayores dudas todavía planean sobre Anat y sobre si fue aceptada o no (Mark S. Smith, 2002, págs. xxxvi, 108-147), si bien esta diosa aparece recogida en los papiros encontrados de la colonia hebrea de Elefantina (cf. P. Sacchi, 1981, pág. 13). Entre los ejemplos más relevantes de la presencia de diosas que hemos visto podemos destacar los siguientes:

a) Enuma Elish

Las diosas tienen un importante papel en esta mitología, pero la victoria de Marduk sobre Tiamat, también representada ésta por una serpiente/dragón, permite una interpretación de que lo que se perseguía era no sólo sancionar la victoria del orden sobre el caos, sino también de lo masculino sobre lo femenino.

b) Los textos cananeos

Es de destacar el papel de tres diosas fundamentales: Ashera (como mujer de *El* e intercesora en favor de Baal), Anat (hermana de Baal y en ocasiones también su esposa) y Shapash, diosa sol, la lámpara de los dioses, consejera que ilustra con su sabiduría a quien tiene que tomar decisiones (en particular a Ashera), pero también, como el carácter dual y ambivalente que ostenta el conocimiento, aparece como una divinidad relacionada con el mundo infernal que recorre en su curso nocturno. La mitología baálica se diferencia del resto en que lo femenino no aparece expresamente como principal enemigo a batir (los contrincantes de Baal, Mot y Yam, no son principalmente diosas) e incluso a través de Anat viene dignificado no sólo como madre necesaria sino como colaboradora necesaria en la lucha de Baal contra Mot.

c) El mundo griego

El papel de las diosas resulta enormemente relevante en la tradición griega, entre otras razones porque son esposas y madres de dioses, especialmente la trinidad primigenia: la diosa marina Tetis (hermana y mujer de Océano), la diosa Noche y la Madre Tierra (Gea). Pero también destaca Rea, hija de Gea, que es conocida como la madre de los dioses o gran madre pues fue ella quien dio a luz (con la ayuda de Cronos) la primera generación de dioses olímpicos y en concreto los tres regentes: Zeus, Poseidón y Hades. Igualmente relevantes son sus hermanas Hera, Deméter y Hestia. Otras diosas son: Hécate, diosa triple a la que Zeus reverencia y concede favores por encima de las demás de su rango; Perséfone, diosa del inframundo con la que Hécate aparece muy relacionada; así como Afrodita, Iris o la odiada Estigia. A su vez, uno de los retoños de la diosa Noche es Némesis (*Teogonía*, 223; *Trabajos y días*, 197) que personifica la venganza divina, la justa ira, pero también la distribución de lo que se debe (madre por otro lado de Helena quien provocó la guerra con Troya) que aparece allí donde la justicia, Temis, es despreciada y a la que acompaña la diosa Aidós, la vergüenza.

En todo caso, salvo en el mundo cristiano la Diosa madre de dioses no siempre tiene una visión positiva sino que se la suele presentar al mismo tiempo (ambivalente) como creadora y destructora, como “gran paridora y temible devoradora” (J.L. Cardero, 2009).

V.5.2.4. Entre un Dios uno y otro plural o ambivalente

La narración de los primeros capítulos del Génesis admite diversas interpretaciones. Siendo lo más sorprendente el comportamiento aparentemente contradictorio de Dios. Así, en el Génesis se mostrarían dos dioses distintos o un mismo Dios con dos caras distintas: uno creador para quien todo lo que crea resulta bueno y que no quiere para hombre y mujer sino la felicidad; otro sin embargo retador (plural), que se siente amenazado frente al ser humano una vez que éste come del árbol (“que no sea como nosotros nunca”), incapaz de perdonar, de reconocer errores, de reestablecer al ser humano en su estadio primigenio, y que lo divide en lenguas y países distintas para evitar que “alcance el cielo” (Babel). Esta última actitud, sin embargo, estaría paradójicamente más cerca de lo que se espera haga el diablo que de Dios. Podría sostenerse asimismo que el poder de Yahvé-Dios, tal como se deduce de gran parte de los textos analizados (a los que cabe añadir los Salmos), no consiste en una especie de estática omnipotencia sino en una lucha constante y permanente para derrotar el mal. Este enfoque implicaría aceptar en cualquier caso un cierto dualismo en la propia Biblia pues se parte de un área de adversidad a la que debe hacerse frente (F. Lindström, 2003, pág. 257, 259).

Puede incluso deducirse la existencia de un pacto en el que Dios aceptó crear al ser humano a su imagen y semejanza para que viviera en felicidad pero con el precio de atarle a la ignorancia para que no se convirtiera nunca en amenaza. Cuando come del árbol del conocimiento del bien y el mal la amenaza se convierte en realidad por lo que es expulsado para que no complete la obra de adquirir conocimiento e inmortalidad. Pero el ser humano ha comido, es decir ha adquirido un cierto conocimiento (sabe que está desnudo, que hay una serpiente, conoce el miedo, la vergüenza), lo que le impide gozar de la felicidad inocente e ignorante de la que venía disfrutando. No sigue comiendo del árbol, ha dado apenas un bocado, ni tampoco ha tenido tiempo de comer del otro árbol, el de la inmortalidad, y antes de que piense en hacerlo es expulsado. Desde entonces, al parecer, existe una lucha a la que somos lanzados con violencia: por una parte, del ser humano para adquirir el conocimiento que le falta y alcanzar esa pretendida inmortalidad, y, por otra, de los dioses/ángeles/demonios para que no lo consiga, con el Dios-creador de testigo incómodo sin tomar partido so pena de perder su pretendida neutralidad. Claro que también podría ser que esa interpretación fuera equivocada por antropocéntrica, es decir que obedeciera a la suposición de lo que haríamos nosotros si pudiéramos (de lo que tal vez no estemos tan lejanos) crear otros seres inteligentes pues en ese caso intentaríamos por todos los medios que no se convirtieran en una amenaza para la especie humana.

Existen en todo caso otras muestras de un Yahvé absurda y excesivamente cruel, principalmente a través de aquéllos que hablan en su nombre o transmiten sus mandatos. Así, en Éxodo (32: 26-29), Moisés ordena a los hijos de Leví matar cada uno a su hermano, a su amigo y a su pariente, matanza que al parecer les consagra como sacerdotes. También en Éxodo (34: 14,15) Yahvé aparece como un Dios celoso que ordena destruir los altares de los dioses de otros pueblos (lo que por cierto no encaja muy bien con la libertad religiosa considerada un bien en nuestros días). Asimismo, en Números, 31:17. Moisés dice: “Matad, pues a todos los niños varones. Y a toda mujer que haya conocido varón...” (la excusa era al parecer que las mujeres habían empujado a prevaricar a los israelitas contra Yahvé siguiendo instrucciones de Balaam). Igualmente Yahvé manda a los israelitas exterminar a los habitantes de la tierra de Canaan (Deut. 7: 2-3, 5, 16). Y posteriormente, ya dentro de los libros históricos, Josué exhortará a su pueblo a pasar a filo de espada “a todo lo que había en la ciudad, hombres y mujeres, jóvenes y viejos, bueyes, ovejas y asnos (Josué: 6:21).

De manera específica, destaca el empeño (casi obsesivo) de Yahvé de poner repetidamente a prueba a su pueblo (que a veces parece esconder un deseo de que fracase). Esta actitud, que ya vimos en la prueba del paraíso, vuelve en el caso de Abraham o en la travesía del desierto, de la que tampoco es ajena la historia de Job. Yahvé es aquí un Dios que gusta probar a sus fieles a través de situaciones que no se caracterizan precisamente por su lado sosegado, equilibrado o amable. Esta postura, algo oscura, de lo divino llega tal vez a su “clímax” en el episodio que sufre Moisés (Exod. 4: 24-26) donde es atacado durante la noche por el mismo Yahvé con la intención de matarle, es decir, matar a aquél que había dejado todo para seguir sus mandatos y guiar a su pueblo de vuelta a Israel, lo que ha permitido a algún autor hablar de la presencia de un lado demoníaco en Yahvé (así P. Volz, citado por C. Houtman, 2003, pág. 181, nota 62). No encaja en efecto con la idea de un Dios bondadoso el que su mera visión pueda ocasionar la muerte o que el que lo haya visto quede transfigurado de forma un tanto tremendista. Así, en Éxodo, 34:29 se dice que la piel del rostro de Moisés “se había vuelto radiante por haber hablado con él”. En la versión de la Vulgata directamente se señala que Moisés aparece con cuernos (ver nota de la Biblia de Jerusalén a este versículo), lo que se denomina “*facies bicornuta*”, y así lo representó por ejemplo Miguel Angel en su célebre escultura.¹³³ En todos estos casos, sin embargo, la actitud oscura de Yahvé y sus pruebas desproporcionadas, o incluso con aparente malicia, acaban por producir o permitir un resultado favorable posterior, lo que lleva a los autores del Pentateuco a sostener algo parecido al refrán español de “no hay mal que por bien no venga”. En efecto, tal es el caso de Abraham (quien no pierde a su hijo), de Moisés (que finalmente cumple su misión aunque no pueda entrar) o incluso del pueblo de Israel que vuelve a la tierra prometida; también de Job. Pero ¿y la expulsión del paraíso? ¿Habría que esperar al final de la historia de la humanidad para ver si aquí también el mal se justifica por un resultado favorable posterior?

En definitiva, ¿dónde aparece la bondad de Dios? Pues de forma clara sólo en la primera parte, cuando Dios decide crear al hombre y mujer, pero queda la pregunta molesta: después de lo visto, ¿para que los creó? Por otra parte, cabe recordar que el Génesis dice: “Y vio Dios que todo era bueno...” ¿Y a la serpiente? ¿No la vio? La única explicación es que estuviera dentro de sí y por ello pasó desapercibida. Dice Jung, en este sentido, que en el Génesis se aprecian indicios de un proceso de transformación de la divinidad en el “otro aspecto”: la aparición de la serpiente y su caída, la caída también de la criatura y su condena eterna, la mención a la raza de gigantes que se anuncia y se confirmará después en el Libro de Enoc (C.G. Jung, 1991, pág. 332).

En conclusión, cada modelo de marco divino aunque adopte un título concreto contiene en realidad numerosos elementos de otro u otros, a los que considera en principio opuestos y por tanto combate o critica. Por otra parte, en lo que se refiere al judaísmo cabe afirmar que aunque en un principio era aceptado que Dios no actuaba solo sino rodeado de un consejo de dioses menores, será fundamentalmente a partir de Isaías cuando el monoteísmo se consolidará, pero al precio de asumir que el Dios único fue creador también del mal.

¹³³ El temor, el temblor, el miedo y estremecimiento ante lo sagrado no es patrimonio exclusivo de los seres humanos pues hasta los mismos ángeles muestran esa actitud en su alabanza divina ya que ni siquiera ellos pueden soportar la visión del rostro y ropaje divinos. Así se muestra al menos en algún texto místico judío como el *Hekhalot Rabbati*, ver en este sentido Peter Schäfer, 1995, págs. 41 y 155.

CAPÍTULO VI

LA LUCHA ESCATOLÓGICA CONTRA UN MAL PERSONIFICADO: APOCALIPSIS Y CONTEXTO DUALISTA

*“La creación sólo estará completa al final de la historia,
por lo que no hay teodicea sin escatología”
(W. Pannenberg, 1996, pág. 34)*

VI.1. MAL Y SABER EN LA LITERATURA ESCATOLÓGICA

VI.1.1. Contenido de la literatura apocalíptica-escatológica

VI.1.1.1. Concepto y tipos de apocalipsis

Toda la literatura apocalíptica gira en torno al problema del mal. “Apocalipsis” es la palabra griega para “revelación” (*Apo-kalipto*) y más concretamente “descubrir”, “desnudar” (J. Melloni, 2007, pág. 128). Por su parte, el término latino “*re-velare*” significa apartar el velo, pero también es un aparecer, un hacer conocer (J. Melloni, 2007, pág. 15). Se relaciona asimismo muy directamente con otros términos muy utilizados en el lenguaje común tales como “escatología” o “lo escatológico”, referidos éstos a la enseñanza acerca de las últimas cosas o de su final pues en griego, *eschatos* significa “último” o “lo más lejano” (J. Gray, 2008, pág. 17). El término “escatología” se ha aplicado también a aquellas religiones, fundamentalmente indo-europeas, que propugnan una visión lineal de la historia con un principio creador divino y un final de consumación; éstas se opondrían en principio a la visión cíclica presente en el mundo griego o en el binomio religioso hindu-budista.

Lo apocalíptico incluye por tanto la parte de profecías y revelaciones, normalmente no muy agradables, referentes a ese momento final (A. Simojoki, 2003, pág. 662). Precisamente por ese contenido extraño y negativo hubo un momento en que no tuvo muy buena prensa en la doctrina y en la crítica exegética (i.e. A. Hilgenfeld, W. Bousset). Sin embargo, en los últimos tiempos, una corriente –representada entre otros por H. Gunkel– ha tratado de recuperar el contenido mitológico y simbólico de los apocalipsis, reconociendo en ellos el peso de la tradición oral. De esta manera –debido también en parte a los trabajos de E. Käsemann– ha pasado a ser considerada la fuente fundamental de la teología cristiana, con lo que la esperanza cristiana ha acabado abriéndose a la expectativa escatológica (M. Fernández del Riesgo, 2007, pág. 12).

Existe una diferenciación entre apocalipsis cósmicos e históricos. Estos últimos están representados por el Apocalipsis cristiano que narra el fin de la historia o de los tiempos. El de tipo cósmico por su parte es el más antiguo y “el más frecuente, aunque al más desconocido y olvidado” (J. Treballe, 2008, pág. 104). No manifiesta todavía la esperanza escatológica, ni una concepción lineal de la historia, ni referencia alguna a un final de los tiempos (J. Treballe, 1998, pág. 214), pero contiene relatos de viajes astrales al más allá, describiendo por ejemplo el ascenso a los cielos de un iniciado (o en su caso su descenso a los infiernos) que accede a un conocimiento de los misterios ocultos y que al regresar a la tierra lo transmite a sus seguidores; estaría representado por el Libro de Enoc (J.J. Collins (ed) 1998, págs. xiii y xiv). Por último, junto a esta tipología, cabe distinguir entre género

literario, movimiento social (por ejemplo, la Comunidad de Qumrán) y el conjunto de ideas que se reúnen en torno a la escatología apocalíptica (J. Treballe, 1998, pág. 248).

VI.1.1.2. Ámbito de lo apocalíptico

La literatura apocalíptica tiene algunas características comunes. Surge en épocas de crisis y de decepción por las características del mundo que toca vivir, lo que lleva a dar por perdida esta vida y a acudir en su lugar a una esperanza futura, aplazada, de un mundo potencialmente mejor (J.J. Collins, 1998 II, págs. 158, 159). El destino humano aparece gobernado por fuerzas sobrehumanas de luz (bien) y oscuridad (mal). La historia de la humanidad se muestra cercana a su final, y los hombres y mujeres, vivos y muertos, se enfrentan y esperan un juicio que otorgue con carácter eterno recompensas a los buenos y condene a los malos. También suele describirse un viaje con un ángel que sirve de guía y se produce una revelación que proviene desde lo más alto. En definitiva, este tipo de narraciones supone por tanto trasladar al futuro los combates primordiales que aparecen relatados en los mitos cananeos y mesopotámicos o el Libro de Enoc. En todo caso, si tomamos como punto de referencia el apocalipsis cronológicamente más antiguo, el Libro de los vigilantes (dentro del Libro de Enoc) y vemos su influencia en el resto, el problema fundamental se ha centrado siempre en el origen del mal que resulta ser previo a la voluntad humana y el resultado de un pecado original que corrompe irremediabilmente la creación (P. Sacchi, 1990). En este sentido, se ha definido también a lo apocalíptico como *“the belief that God has revealed the imminent end of the ongoing struggle between good and evil in history”* (J.J. Collins, 1998 (ed) pág. vii).¹³⁴

VI.1.2. Validez y justicia del tiempo final

VI.1.2.1. Fin y origen: escatología y cosmología

La escatología es el contrapunto necesario a la mayor parte de los mitos cosmológicos. No sólo es que todo comienzo singular plantee la necesidad de un fin con iguales o similares características, sino que debe analizarse si existe un Fin que sea coherente con un determinado origen pues en otro caso uno y otro serían un imposible (P. Ricoeur, 2004, pág. 400-418). Para Ricoeur la respuesta se encuentra en la idea de Promesa orientada hacia una culminación: la tierra prometida. Esta promesa no se agota con Abraham y Noé sino que permanece en el tiempo, lo que encaja con la definición de escatología que da J. Héring en su obra *Le royaume de Dieu et sa venue*, como “conjunto de pensamientos que expresan las esperanzas religiosas acerca del advenimiento de un mundo considerado como ideal” (citado por P. Ricoeur, 2004, pág. 405). Pero en ese mundo ideal el ser humano sería otra cosa, de ahí que este mito enlace con el movimiento que va del “hombre viejo” al “hombre nuevo” que menciona el propio san Pablo (I Cor. 15: 35-55), y donde Jesús aparece como un segundo Adán, que sirve de ejemplo para el tránsito que todos los humanos deben hacer.

VI.1.2.2. Ventajas y problemas de la salida escatológica

La lucha escatológica supone tal vez la única esperanza de justicia que premia al que profesa el bien, pues la realidad se encarga de desengañar reiteradamente a quien piensa, como luego veremos también en el Libro de Job, que en esta vida el justo es recompensado: “No es verdad que el que pierde, gana (...) Los que pierden, pierden siempre” (I. Sotelo, citado por M. Fernández del Riesgo, 2005, pág. 96). Sólo una

¹³⁴ Que podría traducirse como “la creencia de que Dios ha revelado el inminente final de la lucha continua entre el bien y el mal en la historia”.

escatología parece dar suficiente consistencia moral a la historia pues “las exigencias humanas de justicia y de sentido último sólo pueden tener una ‘verificación escatológica’” (M. Fernández del Riesgo, 2005, págs. 96, 98). Así, desde el ámbito teológico cristiano se ha sostenido que la lucha escatológica permite una salida al problema del mal al proponer una recompensa final que compensaría y sanaría todo tipo de sufrimiento previo.

No obstante, siendo *a priori* la intención de Dios la del triunfo del bien en todas las criaturas, la misma existencia de una posible condena o derrota eterna –ya sea en un infierno eterno o como almas derrotadas– implicaría aceptar que su proyecto ha fracasado, lo que no parece muy compatible con la omnipotencia de Dios. Menos problemas plantearía un infierno no eterno o la existencia del purgatorio pues éste último contribuiría a completar la perfección del ser humano y su transformación en ser divino, lo que no ha podido lograrse en el estadio “humano” (J. Hick, 1975, págs. 379, 382, 383, 385).

Otro de los posibles problemas que plantean los textos apocalípticos es la promesa de la vida eterna. Conviene recordar a este respecto que en el judaísmo primitivo la vida se reducía a la presente por lo que cualquier retribución debía producirse aquí en la tierra. Así, en sus orígenes, la religión hebrea no hablaba de resurrección de las almas ya que lo importante era esencialmente “este mundo”, y si se mencionaba una existencia más allá normalmente no se creía tanto en una vida cercana a Dios cuanto en un lugar tenebroso y subterráneo (“*sheol*”), en línea con la cultura mesopotámica (Paolo Sacchi, 1981, pág. 15, nota 3). De hecho, la religión judía ha sido una religión de vivos más que de muertos, en la que se daban criterios para una vida en paz y plenitud: una vida larga, larga descendencia y una buena muerte, garantizada de un enterramiento apropiado (J. Treballe, 2008, pág. 244). Sólo posteriormente, tanto el judaísmo como el cristianismo aceptarían la idea del juicio final y la resurrección de la carne.

En todo caso, la esperanza escatológica en la resurrección de los muertos que acabará siendo la expresión de una aspiración a una justicia universal impartida por Dios ya que fundamenta el valor de la vida humana en un fin último transhistórico (M. Fernández del Riesgo, 2007, pág. 333). Y es que el sentido integral de la vida y la ética tiene que incluir el destino de los muertos, pues no sería éticamente defendible el desentenderse de los intereses de los que nos han dejado porque han fallecido (M. Fraijó, *Fragmentos de una esperanza*, citado por M. Fernández del Riesgo, 2007, pág. 328).

En definitiva, la escatología supone una absolución aplazada de la especie humana. La pregunta que surge es si esa humanidad absuelta sería la misma que la de hoy u otra cosa. De hecho, la solución escatológica en la medida que implica una compensación en otra vida o plano futuro, por muy importante que esta sea nunca podrá reparar ni eliminar el hecho de que se ha perdido la oportunidad de disfrutar y ser feliz de “este” mundo, en tanto seres humanos y no otra cosa.

VI.1.3. Apocalipsis y dualismo: selección de textos

Hemos visto que cabe diferenciar entre apocalipsis de tipo histórico, de tipo cósmico y escatología como movimiento social. Como representantes de cada uno de esas categorías analizaremos seguidamente, respectivamente: el Apocalipsis de S. Juan, el Libro de Enoc y los manuscritos de la Comunidad de Qumrán (aunque éstos a su vez constituyen un apocalipsis de tipo cósmico), sin desconocer que existen otras fuentes igualmente relevantes (por ejemplo, el Libro de los Jubileos, el Documento de Damasco o el libro de Daniel, entre otros, ver, John J. Collins, 1998 III).

Conviene recordar asimismo que la literatura apocalíptica enlaza con los orígenes de la cultura hebrea de cierto politeísmo moderado donde, bien Yhavé convivía con otros dioses o diosas, o bien se aceptaba la existencia de una comunidad de dioses que ejercían el poder, junto al propio Yahvé, y donde la lucha entre el bien y el mal no era ajena por tanto a sus problemas (ver capítulo V). Pero más que politeísmo lo que encontramos en la literatura apocalíptica es más bien un claro o mitigado dualismo. Así, en los manuscritos del Mar muerto y la Comunidad de Qumrán se puede observar entrelazados aspectos apocalípticos junto a una propuesta claramente dualista de explicación del mal.

El nombre de dualismo fue acuñado por T. Hyde en el año 1700 en su manual de Historia de las religiones (citado por J.A. Sayés, 2008, pág. 14). Sin embargo, fue probablemente el zoroastrismo el primer movimiento dualista por lo que cualquier análisis en este ámbito debe contemplarlo dada su influencia además a lo largo del tiempo no sólo en textos de tradición hebrea, sino en otras doctrinas, la mayoría dentro del cristianismo heterodoxo y, más en concreto en los movimientos gnósticos: maniqueos, paulicianos, bogomilos y cátaros (conocidos también como albigenses, los franceses, y albanenses, los italianos).¹³⁵

VI.2. EL APOCALIPSIS “HISTÓRICO” DE SAN JUAN

VI.2.1. Origen, contexto y contenido

Es el primer Apocalipsis en que su autor no utiliza pseudónimo, si bien seguimos sin conocer con seguridad a estas alturas quién era exactamente el san Juan que pretendidamente lo escribió. Escrito a finales del primer siglo de nuestra era, da nombre a la literatura apocalíptica, si bien en su versión en inglés adoptó el término de “*Revelation*” y contiene en realidad tanto partes escatológicas como proféticas. Sin embargo, no fue el primer apocalipsis escrito y así en la Biblia hebrea existen otros textos con contenido escatológico como, por ejemplo, el Libro de Daniel o el propio Libro de Isaías (Isa. 27: 1) donde se anuncia el día en que el Señor llevará a cabo la destrucción del Leviatán: la serpiente y el enemigo.¹³⁶

El Apocalipsis de san Juan a pesar de su carácter indudablemente cristiano entronca perfectamente con la tradición del Antiguo Testamento, al que de hecho realiza numerosas referencias. Conviene recordar a este respecto que el Apocalipsis de san Juan se configura como el “último libro” de la Biblia “cristiana” de forma expresamente constatada, entre otras cosas por la clara amenaza que incluye al final: “[S]i alguno añade algo sobre esto, Dios echará sobre él las plagas que se describen en este libro” (Apoc. 22: 18). Por tanto, Dios no amenaza en primera persona, es el autor del texto el que lanza la amenaza en nombre de Dios, resultando curioso el supuesto interés de Dios, por esencia eterno, de

¹³⁵ Existirían en este sentido tres tipos de dualismo (U. Bianchi, 1978, pág. 53 y sigs): el iraní o zoroastriano, según el cual el mal son las entidades agresivas que provienen del exterior y que amenazan la buena creación de Ahura Mazda; el dualismo gnóstico, según el cual el mal es el principio mismo y radical de lo material; el dualismo radicalmente dialéctico, que implica un ciclo de sucesos, y se da en la metafísica órfica, en el dualismo de origen platónico y en el vedanta y su dualismo entre atman y maya. En los dos primeros existe una salida escatológica: en el zoroastrismo se propone un final divino y liberación, en el de tipo gnóstico un final que restituye el espíritu a sí mismo. Por su parte, el dualismo dialéctico no contiene un final claro sino una sucesión cíclica de fenómenos, por lo que tiene menos interés en este contexto.

¹³⁶ No obstante, dentro del mundo judeo-cristiano el género apocalíptico no se acaba con los textos apocalípticos de la Biblia, pues los encontramos tanto en los textos apócrifos hebreos como de orientación cristiana o gnóstico-cristiana (de Pedro, de Pablo, de la Virgen, de Tomás, de Juan y de Esteban; el llamado Apocalipsis de Santiago no corresponde al mismo género).

hablar oficialmente a su pueblo sólo hasta un tiempo determinado, pues ¿a quién y por qué puede interesar poner punto y final a la revelación divina?

Respecto a su contenido no hay unanimidad. Para algunos simplemente se trataría de un libro de poesía religiosa inspirado por los profetas de Israel y dedicado a las cuestiones que preocupaban en su época (P. Schäfer, 1995, pág. 180). Para otros, el texto respondería a la necesidad de algunas iglesias cristinas de reaccionar tanto al culto emergente a la figura del Emperador Domiciano, como a las persecuciones dirigidas a los cristianos. También ha habido cierta polémica a la hora de considerar este texto como un apocalipsis más entre otros de tradición judía y gnóstica, acentuar su aspecto de última profecía de la Biblia cristiana, o destacar su naturaleza de epístola dirigida a siete Iglesias de Asia menor (A. Simojoki, 2003, pág. 657).

Por último, recientemente desde el campo de la historia y de la ciencia política se ha considerado al Apocalipsis como el primer texto progresista en la medida que constituiría una manifestación de la concepción de la historia como progreso hacia un mundo mejor donde no existiría ya el mal (Ernest Lee Tuveson, citado por J. Gray, 2008, pág. 38). E incluso constituiría el modelo subyacente en todas las ideologías utópicas revolucionarias contemporáneas, resurgiendo con fuerza renovada ante al fracaso de aquéllas pues aunque la mayor parte de teorías políticas pretendieron subsistir o superar al cristianismo no lograron librarse de su particular demonología (J. Gray, 2008, págs. 14-43).

La opción por una u otra caracterización no es baladí pues la distinta naturaleza puede afectar al método de interpretación (A. Simojoki, 2003, pág. 670). No obstante, para determinar qué aporta a la cuestión del mal y el saber, esas divergencias son de importancia menor pues lo que interesa es su pertenencia al género apocalíptico y escatológico, sin perjuicio de que contenga aspectos de otros géneros.

VI.2.2. El texto

El texto supone la revelación concedida por Dios a Jesucristo para que éste manifieste a sus siervos “lo que ha de suceder pronto”, a cuyos efectos, manda “a su Ángel para dársela a conocer a su siervo Juan” (Apoc. 1:1). En las líneas que siguen nos limitaremos a destacar aquellos puntos del texto que están más relacionados con el mal y la sabiduría. Tomaremos para ello el valor simbólico del texto y su coherencia interna, más que la posible descripción literal de hechos que preocupaban a los cristianos de entonces, como cuando se identifica a Roma con la gran Ramera o con la Bestia (“son siete colinas sobre las que se asienta la mujer”, Apoc. 17: 9). Estructuraremos la exposición del texto de acuerdo con sus principales mensajes que contiene en dos partes: el contenido de la lucha final y las condiciones para que ésta tenga lugar.

VI.2.2.1. La lucha contra la “Bestia”

a) Un Dios potencialmente terrible y plural

Lo primero que llama la atención del Apocalipsis de S. Juan, especialmente para ser un texto integrado en el Nuevo Testamento cristiano, es el carácter terrible y cruel del Dios que se nos presenta e incluso la imagen del propio Jesucristo, todo lo cual nos recuerda más a los primeros capítulos de Job que al mensaje evangélico. Cristo, aparece al principio del texto como un anciano que se olvida del mensaje de amor a los enemigos o del deber de poner la otra mejilla y lanza una serie de amenazas terribles –dirigidas a las comunidades

de Asia— justificándolas, en el caso de Laodicea “porque yo reprendo y castigo a todos los que amo”. Es decir, ni siquiera a las comunidades cristianas (las siete iglesias de Asia) se les asegura la paz, ya que cualquier ofensa debe ser castigada de forma un tanto exagerada (mal), en especial la adoración a dioses extranjeros o el seguimiento de sus doctrinas. Cabe destacar en este sentido la mención a los nicolaítas, a la doctrina de Balaam y Balaq, Jezabel y a todos aquellos que enseñan comer carne inmolada a los ídolos y fornicar (Apoc. 2: 6, 14, 20). En definitiva, se vuelve hacia la versión de un Dios especialmente celoso y obsesionado con el pecado de la fornicación.

Tras la reprimenda a las comunidades cristianas de Asia, se describen algunas visiones proféticas que Juan obtiene al caer “en éxtasis” (Apoc. 4: 2). Dios aparece entonces rodeado de veinticuatro ancianos y siete espíritus. Y esta imagen plural de la divinidad una vez más no anuncia nada bueno para los humanos pues las visiones entonces se concretan en el envío de una serie de desgracias que van diezmando a la población y que se desencadenan al abrirse los siete sellos de un misterioso libro. Entran en escena igualmente cuatro ángeles que “marcan con un sello en la frente a los siervos de nuestro Dios” (Apoc. 7: 3) y otros siete que tocan cada uno una trompeta. La apertura de cada uno de los sellos empeora más la situación, con catástrofe cósmica e imágenes terroríficas incluidas (i.e. sexto sello). Como consecuencia de este nuevo furor destructivo, de toda la humanidad no lograrán sobrevivir más de “144.000 sellados”, todos sin embargo curiosamente de las tribus de Israel. Es decir, al menos en una interpretación literal, el resto del mundo quedaría totalmente destruido

b) El papel ambivalente de lo femenino y del conocimiento: entre una concepción negativa de la procreación y la derrota del enemigo a manos de la Virgen (madre divina)

A esos ciento cuarenta y cuatro mil “hombres” se les denomina en ocasiones eunucos o “no contaminados de mujer”, lo que implicaría además de una inexplicable opción por excluir a la mujer de la supervivencia, una decisión divina de no continuar la procreación humana y su existencia en la tierra tras este juicio. Ello se contrapone al mandato primigenio de Yahvé de “creced y multiplicaos”, a la propia tradición hebrea en este punto o a la creación dual hombre-mujer, aunque pueda tratarse simplemente de una exaltación, al menos simbólica, de la vida del monacato cristiano en el tiempo que fue escrito.

El último ángel, por su parte, viene con un “librito abierto” que le hace comer a Juan: “toma, devóralo; te amargará las entrañas, pero en tu boca será dulce como la miel” (Apoc. 10: 2, 10), lo que viene a resaltar el gusto amargo que puede tener el conocimiento. Seguidamente (Apoc. 12 y 13) se muestran unas imágenes que recuerdan un cierto dualismo. En el lado de los buenos: el famoso icono de una mujer vestida de sol, con la luna bajos su pies, una corona de doce estrellas sobre su cabeza, encinta de un hijo varón, a la que acompañan Miguel y sus ángeles. En el lado de los malos: un dragón rojo con siete cabezas y diez cuernos —al que se denomina también Satanás o “la serpiente antigua”—, la Bestia a la que luego transmite su poder, y otros ángeles, éstos de Satanás, que pierden la batalla con Miguel. Igualmente en el lado de los malos, aparece un falso profeta que tiene apariencia de cordero pero habla como la serpiente y que está al servicio de la Bestia. Es decir, la virgen actuaría como antídoto del mal debido a la enemistad que Dios sancionó, desde el principio de los tiempos, entre la serpiente y la mujer, entre sus dos estirpes, hasta el punto de llegar a ser llamada en el siglo II: “el cuarto elemento de la trinidad divina” (por ejemplo, Candido Amantini en su “Prólogo” al libro de G. Amorth, 2005, pág. 8, y también éste último en pág. 18).

c) Un concepto limitado de libertad, al mal se le vence pero no se le elimina

Surgen a continuación otras siete plagas, las cuales respetan tan sólo a los que tienen inscritos su nombre desde la creación del mundo en el libro de la vida del cordero degollado (Apoc. 13: 8), lo que trasluciría por cierto un claro determinismo y por tanto en un concepto limitado de libertad humana. Por otra parte, en el castigo de la ramera/Babilonia/Roma, los del nombre no inscrito se maravillarán al ver que “la Bestia era y ya no es, pero reaparecerá. Aquí es donde se requiere inteligencia, tener sabiduría” (Apoc. 17: 8-9). Es decir, la inteligencia es aquí un valor para comprender el símbolo pero también para no caer bajo el poder de la Bestia. Se trata aquí de un saber que salva.

Dos combates escatológicos acabarán con todas las naciones paganas de la Tierra. En el primero se logra encadenar a Satanás pero sólo por mil años, con lo que luego podría reaparecer. Por tanto, se requiere un segundo combate y un juicio, donde lo importante es librarse de la segunda muerte, la que realmente importa (Apoc. 20: 14). Por último, se anuncia la nueva Jerusalén celeste, una ciudad que “no necesita ni de sol ni de luna que la alumbren, porque la ilumina la gloria de Dios, y su lámpara es el cordero” (Apoc. 21: 23). “Noche ya no habrá; no tienen necesidad de luz de lámpara ni de luz del sol, porque el Señor Dios los alumbrará y reinará por los siglos de los siglos” (Apoc. 22: 5). De esta manera, la Jerusalén celeste, que ya en el Eclesiástico (24:15) se presentaba como residencia de la sabiduría, se enlaza de nuevo con Dios, produciendo como consecuencia un hijo-amor y superando de esta manera finalmente el dualismo a través de la eliminación de los opuestos.

VI.2.2.2. Las condiciones para la lucha final: la (nueva) venida del Mesías

Una de las ideas que laten a lo largo del texto es que las palabras que Dios ha dirigido a todos sus profetas, y no sólo las pronunciadas por Cristo, deben ser cumplidas y hechas realidad en este mundo antes de que el mesías vuelva de nuevo (A. Simojoki, 2003, págs. 677-680).¹³⁷ En cualquier caso, la segunda venida (o *parusía*) se anuncia que esta vez sí será determinante. No obstante, no se augura para ella un tiempo cierto pues primero todas las palabras de Dios deben ser cumplidas, sin que quede explicado muy bien, más allá de algunos signos bastantes confusos, en qué debe consistir en concreto dicho cumplimiento. S. Agustín despojaría a la escatología de sus peligros milenaristas llevando el reino de Dios al dominio de lo intemporal mientras que la transformación interior que simbolizaría la lucha escatológica podría tener lugar en cualquier momento de la historia, postura que adoptaría la Iglesia en el Concilio de Éfeso del año 431 (J. Gray, 2008, págs. 21, 22). Posteriormente analizaremos con más detalles estos problemas del tiempo escatológico.

Se abre en todo caso la puerta a una segunda venida sin que se acabe de explicar, sin embargo, por qué la primera ya acaecida bastantes siglos después de haber tenido lugar la creación primigenia no debía o no podía ser suficiente. Paradójicamente cabría incluso interpretar que el “Mesías” sólo podrá venir/volver de forma definitiva cuando su presencia en realidad ya no sería necesaria (Franz Kafka, citado por F. Savater, 1986, pág. 147) bien porque el ser humano ya ha resuelto sus problemas o bien porque se ha

¹³⁷ Se trata de un mensaje clave por su contenido no sólo para cerrar la Biblia cristiana, sino para justificar que la muerte en la cruz del salvador no era todavía definitiva, en contra de los primeros mensajes que apuntaban a que el reino de los cielos estaba “físicamente” cerca. Es cierto que esta visión ya se anunciaba en algunas epístolas de S. Pablo (2 Tes. 2: 3-4, 1 Cor. 15: 25-26, Rom. 11: 25-27), pero había que constatar esta salida teológica de manera más taxativa y concreta. En otras palabras, el Apocalipsis de S. Juan resulta providencial pues sin él la Biblia cristiana no sólo habría quedado abierta sino que habría dejado algunas incógnitas molestas sin resolver.

constatado su absoluta incapacidad para hacerlo. En este sentido, si las palabras de Dios (y de Cristo) deben ser cumplidas para esa segunda venida, el Mesías ya no vendría tanto a juzgar sino a certificar el éxito de la humanidad ya que en caso de que su fracaso se extienda en el tiempo la venida podría aplazarse consecuentemente.

Por último, si ante la primera llegada del mesías los seres humanos decidieron crucificarlo nada permite pensar que no hiciéramos lo mismo en caso de una segunda venida, pues poco es lo que ha cambiado desde entonces (basta recordar, la leyenda de “El gran inquisidor”, F. M. Dostoivski, 1969). En definitiva, parece requerirse un cambio más profundo de la humanidad del que normalmente se habla para que dicha segunda venida pueda tener éxito. Esto lleva a plantearnos cuál deba ser la lucha divina y humana para que la victoria escatológica pueda tener lugar.

VI.3. EL CONTEXTO DUALISTA

VI.3.1. El contexto apócrifo: el Libro de Enoc

VI.3.1.1. Origen y contenido

A finales del siglo XVIII se descubrió la versión etíope del Libro de Enoc, a la que se une más recientemente una versión eslava y por último la más propiamente hebrea encontrada en Qumrán, que aporta numerosos fragmentos en arameo incluyendo algunas novedades importantes. Pertenece Enoc al grupo de los libros llamados apócrifos del Antiguo Testamento, que probablemente quedaron fuera del canon por fundamentar su discurso sobre una base esencialmente mítica más que discursiva o filosófica (P. Sacchi, 1981, pág. 8). A pesar de ello, se ha demostrado la gran influencia ejercida por este Libro en la cultura hebrea, e incluso su papel de fuente inspiradora sobre varias frases y párrafos del Nuevo Testamento (P. Sacchi ha identificado más de sesenta coincidencias, 1981, págs 425-429).

El Libro de Enoc es el más antiguo de la literatura apocalíptica judía (especialmente el Libro de los vigilantes), siendo el nombre de Enoc probablemente un mero pseudónimo de un autor desconocido (J. Collins, 1998 II, pág. 135). No obstante, el personaje de Enoc aparece retratado ya en el Génesis (5:18-24) como hijo de Yered y padre de Matusalén: “Enoc anduvo con Dios y desapareció porque Dios se lo llevó”. También se deduce del Génesis que Enoc inauguró la séptima línea de descendencia de Adán y que vivió trescientos sesenta y cinco años (365), número que no por casualidad coincide con los días del año solar. Se han destacado, en este sentido, las similitudes entre la figura de Enoc y el rey Enmeduranki de Mesopotamia pues éste también sería el séptimo patriarca anterior al diluvio, que vivió 365 años –en clara referencia al año solar y al dios solar Asmas– y que cumplía igualmente la función de revelador de misterios (J. Treballe, 1998, pág. 501). De hecho, Enoc comparte con Daniel un claro influjo babilónico apareciendo ambos como reveladores de misterios, un componente básico del apocalípticismo. Pero también tiene un fuerte contenido cosmológico pues narra la aparición del mal en la humanidad y cómo se rebelan los ángeles rebeldes contra Dios.

VI.3.1.2. El Libro de los vigilantes (Capítulos 6-36)

El Libro de Enoc se divide en cinco partes principales: el Libro de los vigilantes, Libro de las parábolas o de las similitudes (en Qumrán aparece en su lugar el Libro de los Gigantes), el libro astronómico, el libro de los sueños, y la Epístola de Enoc. Al final se incluye también (Cap. 106 a 108) el Apocalipsis de Noé, al que hemos hecho ya referencia al analizar el Génesis. Seguidamente, nos concentraremos en el Libro de los vigilantes, no

sólo por ser el primero sino por su importancia para el asunto que nos ocupa. Para ello destacaremos sus mensajes principales.

a) El mal precede al ser humano y no se puede eliminar. Desobediencia, sexualidad, procreación y saber prohibidos como causas (relación con el Génesis)

El Libro de los vigilantes constituye un desarrollo paralelo y más detallado de la historia que aparece mencionada brevemente en Gen. 6: 1-4, y a la que ya nos hemos referido. Del mismo modo, resulta fundamental para comprender los relatos de expulsiones de demonios o las reticencias al mundo de los ángeles que encontramos en textos neo-testamentarios (por ejemplo, 1 Cor. 6: 3; 11 10). El ser humano ya ha sido creado, pero aquí se narra el origen del mal por una doble actuación inadecuada de unos ángeles (seres superiores) respecto a hombres y mujeres: por una parte, de tipo sexual-reproductor y, por otra, de transmisión indebida de conocimientos, bien por su contenido o bien por haberse hecho antes de tiempo. Cabe resaltar, por otra parte, el papel que desempeñan los vigilantes que recuerda a ese otro ángel caído, Mamón (demonio de la avaricia y el orgullo) que menciona Milton en su obra *El paraíso perdido*, el cual transmite igualmente un conocimiento indebido a los seres humanos (J. Milton, 2001, I, vv. 685-689, pág. 97):

*“Enseñó a los hombres el primero
Y los indujo a saquear el suelo,
Desentrañando con manos impías
Los Tesoros que allí su madre Tierra
Tenía reservados”*

En el Cap. 6: 1-2 se describe cómo los ángeles, dirigidos por Semihazah, se enamoraron de las hijas de los hombres, decidieron elegir las más bellas y yacer con ellas y, como resultado de esa unión fatal, las mujeres procrearon gigantes. Igualmente les enseñaron encantamientos, magia, el corte de plantas y raíces (es decir se nos describe a las brujas).¹³⁸ Otros ángeles corruptos encabezados por Azazel (Cap. 8: 1-4) mostraban a los hombres otros conocimientos, tales como la artesanía, fabricar herramientas, astrología, etc. Resulta algo complicado interpretar esta parte porque existen dos tradiciones: en una de ellas figura que el líder de los vigilantes es Semihazah (o Semeyaza) y su principal pecado consistía en la cópula con las hijas de los hombres y el resultado que da lugar a la procreación de gigantes; pero en otra tradición se destaca que el líder es Azazel (o Azael) y su pecado primordial el de haber revelado a hombres y mujeres un conocimiento prohibido (J.J. Collins 1998 III, pág. 50). Es decir, procreación y saber aparecen unidos y relacionados de manera similar a como sucede en Gen. 3. En cualquier caso, ambas tradiciones coinciden en atribuir un origen sobrenatural al mal, como cosa propia de ángeles caídos, y rodearlo de términos míticos.¹³⁹ Y lo mismo ocurre también, como hemos visto, en los mitos babilónico y cananeo. De hecho, en Enoc (Cap. 12-16) el mal en la tierra no se justifica por el mito de

¹³⁸ Esta obsesión de los vigilantes por yacer con las mujeres, como en el caso de los “hijos de Dios” a los que hace referencia el Génesis, se relaciona con la actitud generalizada en la antigüedad de violar o tomar como esposas a las mujeres de las poblaciones que se conquistaban –por ser objeto de desconfianza y recelo– como vía para dominarlas, cambiar sus lealtades y las de sus futuros hijos, al mismo tiempo que se quebraba la autoestima del pueblo (ver C. Amorós, pág. 254, nota 3). Desgraciadamente estas “técnicas” se siguen aplicando en la actualidad (II Guerra Mundial, conflicto de la ex-Yugoslavia o guerras tribales africanas entre hutus y tutsis).

¹³⁹ Cabe relacionar igualmente estas imágenes de Enoc con el mito órfico de la creación del hombre que surge de una acción de Zeus con las cenizas de los titanes astutos y crueles que habían asesinando a su vez y comido al niño dios Dionisio; desde entonces los hombres participan de una doble naturaleza: mala (titanes) y divina (Dionisio).

Adán y Eva, que se menciona casi de pasada, sino por la influencia de fuerzas sobrenaturales que se dejan seducir –una vez más aparece la seducción como problema– por las hijas de los hombres y que transfieren conocimientos, principalmente de carácter técnico, a los humanos con los cuales éstos, entre otras cosas, pueden comenzar a guerrear.

Informado de estos hechos (Cap. 10: 1-14) por unos ángeles puros (Miguel, Gabriel, Suriel y Ariel) que le reclaman una reacción, el Altísimo –de quien no se aclara por qué no pudo conocer tales hechos por sí mismo– acepta castigar a los ángeles traidores atándoles en la oscuridad durante sesenta generaciones, tras lo cual llegará su juicio, siendo sólo entonces cuando los justos vivirán al fin felices durante mil generaciones (Cap. 10: 17). Es decir, su condena y la del ser humano (y también la posible felicidad de éste) tienen al parecer un límite temporal (aunque la razón concreta de esto no se explica) cosa que no sucede en el Génesis. Además, el origen del mal para por la rebelión de los vigilantes y sus hijos, los gigantes, se convierten a su vez en espíritus malvados y sacian su sed en la tierra, mientras que los ángeles originarios no necesitaban de mujeres pues para saciar su sed les bastaba el cielo (Cap 15: 6-9). Se pone así de nuevo el acento en el pecado de carácter sexual cometido por los vigilantes. En este sentido, J.J. Collins ha sostenido que el añadido referente a Azazel fue introducido con el objetivo meditado de considerar al mito sexual como parte de la relevación inapropiada (1998 III, pág. 53).

De esta manera, en el libro de los vigilantes se muestra que el problema de toda la literatura apocalíptica es el del mal.

b) El carácter revelado del verdadero conocimiento: relación con Job y Génesis

La sabiduría goza aquí, como en casi toda la literatura apocalíptica, de un origen revelado. Enoc recibe el privilegio de que diversos ángeles (cap. 18-36) le muestren –en un recorrido que recuerda también a la Divina Comedia de Dante– la tierra y el cosmos y le expliquen sus secretos. De hecho, antes del Libro de los vigilantes aparecen cinco capítulos introductorios donde se anuncia que a los electos les será dada la sabiduría, pero no sin embargo en este tiempo (cap. 5: 8). Es decir, que habrá que esperar al final de los tiempos para que el saber les sea otorgado pues no lo pueden poseer ahora y por sí mismos (P. Sacchi, 1981, pág. 471). No obstante, en Enoc 5:7-9 se pone de manifiesto igualmente que los justos no sólo serán recompensados con vida eterna sino con la sabiduría, es decir que la sabiduría es un regalo que sólo se obtiene por revelación sobrenatural, lo que constituye una constante en la literatura apocalíptica (J.J. Collins 1998 III, pág. 49).

Por cierto, que la versión que se da en Enoc del árbol del bien y el mal del paraíso es algo distinta (cap. 32: 5,6) de la del Génesis ya que aquí el ángel Rafael al mostrar el árbol lo describe de forma bastante aséptica y neutral sin ningún juicio de valor, señalando simplemente que se trataba del “árbol del conocimiento del que comieron los primeros padres, accediendo a la sabiduría, abrieron los ojos, se percataron de su desnudez y fueron expulsados en consecuencia del jardín divino”.

VI.3.2. El contexto hermano: la Comunidad de Qumrán

VI.3.2.1. Origen y contenido

Los textos de Qumrán han permitido conocer mejor los apocalipsis de tipo cósmico o de viaje al más allá que el canon judío y cristiano relegó al estatuto de género apócrifo (J. Treballe, 2004, pág. 119). La Comunidad de Qumrán tuvo su origen en el ambiente de los movimientos apocalípticos muy extendidos en la Palestina entre finales del s. III a.C y

comienzos del II a.C.¹⁴⁰ Puede considerarse de naturaleza claramente apocalíptica por cuanto estaban convencidos de que formaban parte de la lucha entre el bien y el mal, hasta el punto de creer en este sentido que los ángeles vivían ya entre ellos para prepararles para el final de esa batalla donde el mal sería definitivamente derrotado (Florentino García Martínez, 1998, pág. 162).¹⁴¹ No obstante, una vez más el mal se resistiría a ser vencido y la Comunidad de Qumrán acabará por desaparecer ella misma, mientras el mal seguiría produciendo sus efectos perversos en otros lares. Eso, salvo que consideráramos que estaban en lo cierto y que realmente lograron vencer al mal, pero a condición de extinguirse como comunidad.

No se trata aquí sin embargo tanto de profundizar en todos los textos de Qumrán cuanto de fijarnos en aquellas partes que reflejan más nítidamente su posición original y novedosa sobre el problema del mal y el saber. Para ello prestaremos especial atención a los escritos que narran más directamente la vida en comunidad y su enfoque escatológico, y no tanto a los que reproducen versiones más o menos antiguas de los libros del entorno bíblico hebreo, alguno de los cuales, como el de Enoc, ya hemos por cierto siquiera brevemente comentado.¹⁴² Estructuraremos, por tanto, el análisis de la doctrina de Qumrán en torno a tres elementos: dualismo, lucha contra el mal y sabiduría

VI.3.2.2. Los textos y sus mensajes

a) Dualismo cosmológico en Qumrán: la lucha de los dos espíritus

Hemos visto cómo en los textos apocalípticos hasta ahora analizados está ya presente de manera abierta o implícita un cierto dualismo a la hora de encajar la presencia del mal en el mundo. Se libera de esta manera al ser humano, en algún grado al menos, del pesado fardo que caía sobre sus hombros en relación con su aparente responsabilidad exclusiva del mal. Pues bien, esa concepción dualista resulta, si cabe, más clara y detallada en algunos textos de la Comunidad de Qumrán que algo o mucho tienen que ver con la religión zoroástrica.

En la Regla de la Comunidad (1QS), especialmente columnas III y IV, se incluye la Instrucción sobre los dos espíritus, no tanto como conocimiento revelado sino como libro típicamente sapiencial. Este claro dualismo se combina con la unicidad del Dios de la Alianza del que deriva todo lo que existe, sea bueno o malo, luz o tinieblas. Aquí se deja constancia de que un Dios de sabiduría creó todo lo que es y será, incluido por tanto el ser humano como gobernador del mundo, y dos espíritus —el de la verdad y el de la falsedad— sobre los que los humanos caminarán hasta la venida del creador. Dichos espíritus se asocian igualmente a la luz (como “príncipe de la luz”) que en otros textos se identifica con Miguel y Melquisedec; y a la oscuridad (como “ángel de la oscuridad”) que se relaciona también con Mastema (en el Libro de los Jubileos) y con Belial (en la Regla de la Guerra y el Documento de Damasco).

¹⁴⁰ Así J. Trebolle, comentando la llamada hipótesis de Groningen: “Los esenios de Qumrán, entre el dominio de la ley y la huida apocalíptica” en F. García y J. Trebolle, 1997, pág. 77.

¹⁴¹ Sin embargo, otros autores afirmaron en un principio que el género apocalíptico no jugó un gran papel en la literatura producida por la Comunidad de Qumrán, siendo más bien herederos de la interpretación realizada en el Libro de Daniel (así Ida Fröhlich, 1993, pág. 305).

¹⁴² Mientras no se diga lo contrario, seguiremos la referencia de los textos que se encuentran en F. García Martínez, 1993.

b) Lucha contra el mal: escatología y lucha permanente, los hijos de la luz deben pasar al ataque, un Dios ambivalente creador de Belial (el mal) que decide acabar con él

La Comunidad de Qumrán percibía como inminente, y de alguna manera como ya presente, el final de los tiempos o los últimos días (F. García Martínez, 1993, pág. 143). Previamente a la venida del Dios creador –que se presentaba en este caso como única– se anunciaba una guerra entre las fuerzas del bien y el mal, que acabaría con la victoria de las primeras. Asimismo, en la 4Q Tiempos de Justicia (4Q215a, 1, II) aparecen también todos los elementos de la justicia divina escatológica con los justos, pues “[É]l conocía su recompensa antes de que fueran creados” (la traducción es nuestra, tomada de la versión en inglés dada por T. Elgvin, 2003).

En la Regla de la Guerra se muestra claramente una lucha que los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas. Aunque el o los elegidos pueden abandonarse en manos de Dios, no por eso deben descuidar su lucha y deben poner todo su empeño y voluntad en actuar contra las fuerzas del mal. No se trata por tanto de ninguna postura defensiva sino que los hijos de la luz deben pasar directamente al ataque, según se indica claramente en la Regla de la Guerra (1QM, I: 1). No es casualidad que el autor de los himnos de Qumrán (*Hodayot*) expresara el deseo de contarse entre los ejércitos celestes, la misma ambición que se atribuye por cierto a Moisés, David y al Hijo del Hombre (J. Trebolle, 2004, pág. 118). En la Regla de la Comunidad también se menciona que se debe “...amar a todos los hijos de la luz, cada uno según su lote en el plan de Dios, y odiar a todos los hijos de las tinieblas, cada uno según su culpa en la venganza de Dios (1QS I: 9-10). Igualmente, se clama que: “Tú eres un Dios terrible en la gloria de tu realeza, y la congregación de tus santos está en medio de nosotros para ayuda eterna” (1QM, XII: 7).

Se reconoce por otra parte sin ambages que el Dios de Israel creó “a Belial para la fosa, ángel de la hostilidad” (1QM, XIII: 11). Pues bien, a pesar de ello, Dios ha decidido acabar finalmente con él: “Este es el día fijado para humillar y para rebajar al príncipe del dominio del mal” (1QM, XVII: 5); “cuando se alce la gran mano de Dios contra Belial y contra todo el ejército de su dominio para un golpe eterno” [1QM, XVIII: 1; ver también el 4Q Dominio del Mal (4Q471), fragmento 2]. Es decir, Dios ha creado el mal pero finalmente decide acabar con él, de nuevo se aprecia la presencia del Dios ambivalente.

c) Un Dios (ambivalente) de sabiduría para la lucha

Se ha empleado el término de “sabiduría apocalíptica” para referirse al contenido de algunos textos del Qumrán. El conocimiento aquí no se presenta como simple obra humana, sino como sabiduría revelada y por tanto divina y celestial (así, por ejemplo, Florentino García Martínez cuando analiza el contenido de la 4QInstrucción, 2003 II, pág. 14). En la Regla de la Comunidad (concretamente en la llamada por parte de la doctrina 4Q Instrucción) el sabio explica a su alumno que el “Dios de la sabiduría” a través del misterio futuro es el fundamento de la verdad. Que Dios es portador de la verdad también aparece en el texto 4QHijo de Dios (4Q246) donde se dice en la Col. II: “será denominado hijo de Dios, y le llamarán hijo del Altísimo... Su reino será un reino eterno, y todos sus caminos en verdad y de derecho. La tierra estará en la verdad y todos harán la paz... Él es un Dios grande entre los dioses”. Igualmente, en el texto llamado *Hodayot* se dice: “[A] ti, Dios del conocimiento, pertenecen todas las obras de la justicia y el fundamento de la verdad; a los hijos del hombre, el servicio de la iniquidad y las obras del engaño” (1QH IX, 27). Igualmente se añade: “[E]n tu sabiduría es[tableciste...] eterno; antes de crearlos conoces

todas sus obras por siempre jamás. [...] [Sin ti] nada es hecho, y nada es conocido sin tu beneplácito” (1QH IX: 7-8).

d) La lucha dentro del ser humano

En cada ser humano viven partes de ambos espíritus que luchan en su corazón, creando un conflicto que persiste en todos los períodos de la historia hasta el final de los tiempos. De esta manera se relacionan también la lucha escatológica y la lucha de cada día (ver Capítulo VII). En efecto, para los hombres del mar muerto, la línea que dividía la luz de las tinieblas no se limitaba al mundo de los ángeles sino que se daba dentro de cada individuo. Por ello era muy importante la labor que llevaban a cabo el Inspector y los Numerosos, los cuales examinaban con sumo cuidado a cada potencial candidato a convertirse en miembro de la Comunidad, con objeto de determinar cuántas partes poseía de la casa de la luz y cuántas de la de las tinieblas (F. García Martínez “Los hombres del mar muerto” en F. García y J. Trebolle, 1997, págs. 51, 52): “[H]asta ahora los espíritus de verdad y de injusticia se disputan en el corazón del hombre y marchan en sabiduría y necesidad. De acuerdo con la heredad del hombre en la verdad y en la justicia, así odia él la injusticia; y según su parte en el lote de injusticia, obra impiamente en ella, y así abomina la verdad” (1QS IV: 23-24). Del mismo modo, se ha significado la importancia que se otorgaba en la Comunidad al problema de la pureza-impureza. Por ejemplo, el Rollo del Templo (11QTemple XLV-LI, 10) relata una serie de conductas impuras y sus efectos, entre las que se incluía, por ejemplo, la de prohibir el ingreso en la ciudad durante tres días a los que habían tenido relaciones sexuales (columna XLV, lín. 10-12. El interés de estas conductas derivaba asimismo del hecho de que la impureza acaba identificándose con el pecado y un pecador hace impura a la comunidad (F. García Martínez, “El problema de la pureza: la solución qumránica” en F. García y J. Trebolle, 1997, pág. 186).

e) El acceso desigual al conocimiento divino

De la necesaria intervención divina para que el ser humano acceda al conocimiento habla la Regla de la Comunidad cuando dice: “¡Bendito seas, Dios mío, que abres el corazón de tu siervo al conocimiento! (1Q Regla de la Comunidad, XI: 15). Asimismo, en algunos otros pasajes (1Q27, Libro de los misterios, 4Q229 y 4Q300) se menciona que aunque se le dio al hombre en un principio sabiduría para diferenciar entre el bien y el mal, éste ha fracasado a la hora de comprender el misterio de la existencia y el ser, pero a pesar de ello la sabiduría resulta todavía de utilidad para aquellos que persisten en el conocimiento. También en el texto 4QBéat se incluye un interesante párrafo referido a la sabiduría y la Ley (la equiparación entre sabiduría y Ley no le quita al texto su contenido sapiencial): “[B]endito el hombre que alcanza la sabiduría y camina en la ley del Altísimo y aplica su corazón a sus caminos y se obliga a su disciplina y en sus correcciones se complace siempre; y no la abandona en la aflicción de sus males, y en tiempo de la congoja no la desecha, y no la olvida en los días de espanto, y en la aflicción de su alma no la aborrece” [4Q525, 2 II: 1-6; ver también 4Q185 (4Q Elogio a la sabiduría), pls. XXIX-XXX]. En resumen, el conocimiento es obra de Dios quien lo otorga al que considera oportuno.

f) El maestro de justicia como intérprete de los misterios, el mal es algo querido por Dios

La figura un tanto emblemática del “maestro de justicia”, en tanto fundador de la Comunidad de Qumrán, se presenta como el intérprete de los misterios ocultos de los textos sagrados y como portavoz del conocimiento y la verdad (1QpHab II: 1-9, *Pesher Habacuc*). Para dicho maestro –al que se contraponen como adversario el “hombre de las

mentiras”— el mal entra dentro de las cosas queridas por Dios, quien ha creado voluntariamente al ángel de las tinieblas para ponerlo al frente de todos aquellos que odia (IQS, III: 18 y sigs.). Acepta en consecuencia que la naturaleza del ser humano sea impura (IQH, I: 23). Por tanto, el maestro de justicia opta por el determinismo para salvar la omnipotencia de Dios (P. Sacchi, 1981, pág. 33). En efecto, si Dios crea el mal al igual que el bien, se plantea el grado de libertad que tienen los seres humanos para elegir al espíritu bajo el que caminar. No parecen excluidos del todo el libre albedrío y la responsabilidad aunque no deje de latir implícitamente un fuerte sentido de determinismo (J.J. Collins 1998 III, pág. 154).

VI.3.3. El contexto dualista cercano: el zoroastrismo

VI.3.3.1. Origen y su influencia en los textos hebreos

El zoroastrismo fue una religión originaria de Persia fundada por Zaratustra (en griego Zoroastro). Está relacionada con las antiguas tradiciones persas, especialmente el Mithraísmo, es decir el culto al indo-iraniano Dios solar Mitra, y se ha llegado incluso a sostener que el zoroastrismo hubiera podido llegar a ser la religión dominante de occidente si Jerjes y su flota persa hubieran derrotado a los griegos en la batalla naval producida el 480 a.C. (D. Adams Leeming y M. Adams Leemings, 1994, pág. 304). No obstante, Zaratustra, no era propiamente un mesías, ya que esta figura existía en la misma religión de forma independiente —el *Saosyant*— cuya venida, tenida como cercana, traería el triunfo del bien y la resurrección de los muertos. En todo caso, Zaratustra introdujo importantes cambios en el mazdeísmo, por ejemplo sustituyendo una concepción cíclica del tiempo por una concepción lineal con un final escatológico inminente, y transformando también los ritos de tipo cruento en cultos iniciáticos.

Con carácter general se ha venido planteando que el dualismo de corte hebreo derivaría del zoroástrico si bien adaptado al contexto judío. De hecho, se han estudiado con cierta profundidad las similitudes entre la tradición zoroástrica (Avesta y textos Pahlavi en general) y la judeo-cristiana, habiendo sido igualmente comprobada la proximidad física que existió entre el pueblo judío y el iraní. Así, en el año 539 a.C. el rey de Persia Ciro conquistó Babilonia, constituyéndose de esta manera el mayor imperio del mundo conocido y abarcando su mandato a toda Palestina, incluidas las provincias de Judea y Samaria, dominio que se extendería hasta el año 330 a.C. Una de las primeras medidas de Ciro fue precisamente la de decretar el retorno de los judíos de su exilio babilónico. Pero como ocurre normalmente en estos casos, no han faltado voces discordantes que han mantenido todo lo contrario; es decir, el desarrollo independiente de la tradición judía a este respecto.¹⁴³ Entre las dos posiciones extremas de una total ausencia de influencias iraníes y la que defiende que casi todo encuentra una explicación en dicha ascendencia, parece lo más cercano a la realidad sostener que existen áreas concretas en que resulta altamente probable el contacto entre la cultura judía y la iraní y la influencia de ésta sobre aquélla (S. Shaked, 1984, pág. 309).

Más en concreto, se ha defendido la influencia del pensamiento dualista iraní en los textos apocalípticos judíos en general y de manera particular en los libros del Qumrán, al menos en cuanto a la dialéctica luz-oscuridad, también planteadas como dos fuerzas creadoras y por tanto cosmológicas. Para R.C. Zaehner la solución que ofrecen los Gathas al problema del mal en relación con los espíritus gemelos tiene un exacto paralelo en el

¹⁴³ Las reticencias a aceptar la influencia del zoroastrismo en la literatura judía se fundamenta en la dificultad de datar con exactitud los textos persas. No obstante, para algunos la preeminencia en el tiempo del zoroastrismo —entre el año 1500 y 1200 a.C.— resulta clara: N. Cohen, 1993, págs. 77-104, 220-226.

Manual de disciplina del Qumrán y los dos espíritus aunque esta equiparación se ha criticado pues el papel de Yahvé –de quien no se discute su autoría creadora y que resulta enemigo del mal– y Ahura Mazda son algo diversos (U. Bianchi, 1978, pág. 370). Resulta igualmente plausible que la cultura iraniana influyera de alguna manera tanto en la Biblia, en su concepto de lucha entre el bien y el mal y en la configuración de un espíritu maligno en torno a la figura de Satán (A. Hultgård, 1998, en págs. 39, 79, 80 y 81). Asimismo se ha sostenido que existe con toda seguridad una deuda con la religión de Zaratustra tanto del judaísmo tardío como del cristianismo en su asunción y aceptación de la resurrección de los muertos, la cual vendría a ser un reflejo de la propuesta iraniana de una resurrección de los justos en el reino de Ahura Mazda (M. Fraijó, 2004, pág. 76 y E. O. James, 1990, pág. 128). En todo caso, Zaratustra no era contrario del todo a un cierto monoteísmo y de hecho el zoroastrismo original dibujaba un creador acompañado de un demiurgo ambiguo que era su rival-colaborador. Sin embargo, poco después de desaparecido Zaratustra, Ahura Mainyu como genio del mal llegó a igualar en rango en la cultura dominante a Ahura Mazda, al introducirse la figura de un dios supremo a ambos, Zurvan. Es decir, que acabó radicalizándose con el paso del tiempo hacia una dialéctica “acreedor”-“contracreedor” mortífero y destructor, lo que a la postre constituyó una importante diferencia con el contexto judío.

Con todo, lo más importante es que probablemente se deba a Zoroastro la primera religión que apuesta por una victoria final del bien sobre el mal, lo que sin duda es un concepto que encontramos en la base de la escatología sobre todo de corte cristiano, aunque para R.C Zaehner, Zoroastro no tuvo nunca claro cuál sería el resultado final del enfrentamiento entre mal y bien (citado por J. Gray, 2008, pág. 25).

VI.3.3.2. Textos y contenidos: tipos de luchas contra el mal

Los himnos iranianos más antiguos son los conocidos como los “Gāthās” que fueron compuestos por el mismo Zoroastro. Posteriormente surgió el llamado Avesta, el libro sagrado por excelencia del zoroastrismo, supuestamente escrito asimismo por Zoroastro, pero compilado en la forma que conocemos en la actualidad doscientos años después de su muerte. Una gran parte del Avesta en realidad se ha perdido, si bien algunos de los fragmentos olvidados han quedado reflejados, de manera algo imperfecta, en los llamados libros Pahlavi, los cuales a su vez recogen viejas tradiciones de Irán aunque fueran escritos después de la conquista de Persia por los árabes.

Estos textos se ocupan de tres tipos de luchas: el ámbito cosmológico, el dualismo lucha interior-exterior que toca a cada ser humano en su día a día, y el escatológico. A cada una de ellas nos referiremos seguidamente:

VI.3.3.3. Dualismo cosmológico: el mal que se mete en el tiempo se vuelve vulnerable

a) Resumen de la doctrina

En la cosmología iraniana es Ahura Mazda el que crea: “[P]rimero fue la luz, sola y sin fin, y con la luz era el poder de la palabra y de la naturaleza”. Crea también (aunque en ocasiones el dios creador aquí es Zurvan) el tiempo finito a partir de lo infinito y coloca las estrellas para medir su transcurso. Es decir, este mundo surgió cuando el creador unió los poderes de la palabra y de la naturaleza (D. A. Leeming, 1994, pág. 305). Incluso, existe una tradición en que Zurvan, como dios del tiempo y del destino, sería el Dios principal que creó a los dos hermanos gemelos: Ahura Mazda y Angra Mainyu. Parece claro que lo

inmaterial precedería temporal y lógicamente a lo material, si bien después llegaron a convivir y coexistir, como planos diferentes y distintos modos de existencia. En cualquier caso, la materia no se consideraba por esencia mala, pues la creación era obra en un principio de Ahura Mazda que luego sufriría la agresión e intervención de Ahrimán (Ahra Mainyu).

b) *Bundahishn Mayor I-18-26 (versión de R.C. Zahner, 1955, págs 314-316)*

En el capítulo primero del libro pahlevi del siglo IX conocido como “*Bundahishn*” o “Libro de la creación primordial” se establece una cosmología dualista al narrar la historia de los dos espíritus primordiales: Ohrmazd y Ahrimán. Ohrmazd, al que se considera “señor del tiempo”, crea el mundo “en el tiempo” como instrumento para derrotar a Ahrimán, el “espíritu destructor”. El mal por tanto precede al acto de la creación, pero ésta tiene lugar para poder controlar al mal pues al meterle en el tiempo se vuelve vulnerable y puede ser derrotado. Así, Ahrimán sólo puede ser reducido si entra en batalla y la manera de provocarle para que lo haga es que participe en el mundo creado con la ambición de dominarlo, pero es aquí donde podrá ser derrotado ya que todo lo que entra “en el tiempo” encuentra su final. Hay que tener en cuenta que Ahrimán es por esencia una criatura eterna y de carácter infinito y que por tanto sólo puede ser derrotada cuando se vuelve finita y entra en el tiempo, es decir que sólo puede ser vencida “dentro” de lo creado: en “este” mundo. De este planteamiento se deriva así mismo como la consecuencia que constituye la responsabilidad del ser humano hacerla frente.

b) “*Gāthā*” de la elección (*Yasna’ 30*)(versión de J. Duchesne-Guillemin, recogida por M. Eliade, 1980, págs. 82, 83)

Zaratustra revela aquí la elección ejemplar que tuvo lugar al comienzo del mundo. Hay primero una elección de los dos espíritus que juntos establecieron la vida y la muerte: “[D]e estos dos espíritus, el maligno eligió lo peor (...) tampoco los dioses falsos eligieron rectamente” mientras “el Espíritu Santísimo se puso de parte de la Justicia”. Esta primera elección se corresponde con la que cada ser humano debe hacer a su vez. Si se elige bien, “se adquiere buena fama” y de ello deriva la obtención del “premio prometido” que consiste en liberarse del Mal y de que todo en adelante sea para bien.

c) *El segundo “Gāthā” de la elección (Yasna’ 31) (versión de J. Duchesne-Guillemin, recogida por M. Eliade, 1980, págs. 83, 84)*

En este “*Gāthā*” se completa el anterior y se concreta la elección. El Dios Sabio crea la Justicia con la que se sostiene firmemente la Mente Óptima, ese mismo Dios Sabio creó “conciencias y voluntades”, dio “un cuerpo al alma vital” y creó obras y palabras “para que el hombre elija libremente”. A partir de entonces, toca al ser humano hacer su elección pues lo mismo existe el individuo de falsas palabras que el de palabras sinceras. Quien se ponga de parte del justo verá la gloria futura, mientras que al malvado le esperan “tinieblas sempiternas, bazofia y llanto”.

VI.3.3.4. El dualismo de la lucha interior y exterior

a) *Resumen de la doctrina*

Angra Mainyu y su voluntad de destrucción dependen de la voluntad previa y fuerza creadora de Ahura Mazda. Ambos espíritus del bien y el mal o ideas cósmicas batallan

acompañados de sus seguidores, lucha que se reproduce igualmente al interior del ser humano, esta vez como fuerzas subjetivas. Los humanos se encuentran en medio de un conflicto cósmico entre el Bien y el Mal, en el que deben tomar partido. Para ello, el conocimiento iniciático sobre el secreto de ese terrible mundo de fuerzas divinas en lucha resulta fundamental (J. Gómez Caffarena, 2007, pág. 139).

Respecto a la libre elección y a la voluntad libre, supuestamente elementos principales de la religión zoroástrica, resultan en ocasiones bastante limitadas al quedar reducidas a una de las cinco funciones humanas: el destino, que determinaba la vida corriente y la elección de mujer e hijos; el hábito, que afectaba a las funciones del cuerpo; la naturaleza, que establecía las cualidades innatas al hombre; la herencia, de la que derivaban los poderes intelectuales; y la acción. La libre elección es importante pero se relacionaría directamente con la acción, la cual sin embargo estaba dirigida principalmente a determinar cómo cada uno cumple sus obligaciones religiosas (Shaul Shaked, 1984, pág. 319).

b) *Dualismo zoroástrico “Tratado analítico para superar las dudas” (Shikand Gumāni Vazār, cap. VIII) (versión de R.C. Zaehner, recogida por M. Eliade, 1980, págs. 635-638).*¹⁴⁴

La prueba más palpable de la existencia de un principio contrario se encuentra en el mundo donde pueden observarse sin dificultad diariamente el bien y el mal. Esta contraposición no es una más junto a otras, pues a diferencia de otros antagonismos (como macho-hembra, distintos olores, colores, sol-luna) no sólo afecta a la función sino que atañe a la misma sustancia: “[A]sí puede verse en el hecho de que sus naturalezas no pueden combinarse y son mutuamente destructivas. Pues donde está el bien no puede darse en modo alguno el mal” (pág. 363).

Por su parte, el Creador es bondadoso y protege a sus criaturas del Adversario. Este Adversario o demonio se caracteriza porque desconoce el resultado final de sus acciones, al tener un conocimiento imperfecto y ser su acción azarosa. El mal sería, en este sentido, como la enfermedad que ataca al cuerpo y el Creador bondadoso la medicina que rechaza la enfermedad. Por ello, por cuanto es perfecto y completo en su bondad y conocimiento no puede producir el mal so pena de dejar de ser perfecto y bondadoso y anidar en él la ignorancia. Pero tampoco puede esperarse de Él arrepentimiento alguno de sus obras pues ello supondría atribuirle error. En consecuencia resulta necesario que exista otro principio responsable del mal.

VI.3.3.5. Dualismo escatológico: el dilema del puente de Chinvat

a) Resumen de la doctrina

En la doctrina de Zoroastro encontramos a un Ahura Mazda u Ormuz, que representaría el bien más elevado, y a un Angra Mainyu o Ahriman que encarnaría el mal. La historia se dividía en doce siglos (en el Libro llamado *Bundahishn*), de los cuales los últimos nueve constituirán un periodo de conflicto entre Ahura Mazda y Angra Mainyu que finalizaría previsiblemente con la victoria del primero. El sentido de este mundo era servir de escenario a la batalla de los espíritus del bien y el mal, por lo que resultaba lógico que se pensara que éste llegaría a su final cuando acabase la batalla, con el bien en el papel de vencedor –antecedente por tanto y de las corrientes escatológicas–. En todo caso, en la

¹⁴⁴ Constituye, en opinión de R.C. Zaehner, una de las obras más interesantes del dualismo zoroástrico ya que se consigue liberar a Dios de toda sospecha de convenio con el mal y explica asimismo cómo la creación fue necesaria. Sin embargo, no se trata de un texto religioso, sino de un escrito sobre religión.

historia irania el tiempo no es eterno sino que terminará un día por un cataclismo escatológico probablemente por el fuego, del que los buenos saldrán indemnes (M. Eliade, 2000, págs. 122, 124).

b) El cruce del puente Chinvat y los caminos del cielo y del infierno (Menok i Khrat I, 71-122) (versión de R.C. Zaehner, recogida por M. Eliade, 1980, págs. 374-377).

Se trata de mostrar el valor engañoso de esta vida y describir el duro viaje que hay que emprender tras la muerte a la “otra” vida, la que resultaría ser la realmente valiosa: “[N]o pongas confianza en la vida, porque al final te la arrebatará la muerte, y aves y perros desgarrarán tu cadáver, y tus huesos se esparcirán por la tierra. Durante tres días y tres noches ronda el alma a la cabecera del cadáver”. Estas tres noches son terribles porque acosan los demonios. Al cuarto día el alma comparece en juicio sobre el “temible puente de la Retribución” (“puente Chinvat”), acompañada de diversos demonios y espíritus bondadosos, pero es el justo *Rashn* el que de forma imparcial pesa las buenas y las malas obras.¹⁴⁵ Si el resultado es positivo, el alma atraviesa el puente acompañada de *Sroch* y sus buenas obras le salen al paso en forma de bella doncella, sube al cielo de los buenos pensamientos, alcanza la Luz Infinita y abandona por tanto los mundos transitorios y terribles para pasar a mundos donde “no hay adversario”. Hay que tener en cuenta en cualquier caso que el camino para alcanzar ese estado se califica de terrible.

Por otra parte, si el alma es condenada, el demonio *Vizarsh* se apodera de ella, la golpea y la maltrata sin piedad. Le sale al encuentro una doncella espantosa y contrahecha, que son sus obras, y es lanzada al infierno donde el Espíritu de Destrucción manda que le sirvan el alimento más repugnante y asqueroso que se pueda concebir. Sin embargo, en el zoroastrismo el infierno no es eterno por lo que se anuncia que los cuerpos resucitarán y se unirán con las almas en un Juicio al final del tiempo, donde todos los seres humanos sin excepción saldrán limpios y entrarán en el paraíso. Esta imagen estaría muy próxima a la primera concepción hebrea del juicio final.

VI.4. MAL ESCATOLÓGICO Y MARCO DIVINO

VI.4.1 El mal precede al ser humano: la rebelión de los dioses

En lo apocalíptico se introduce el concepto de la inmortalidad del alma pero también la idea de que el origen del mal no es sólo fruto de la trasgresión humana sino que el ser humano peca porque el mal ya existía desde el principio. Esto resulta claro al menos en los apocalipsis de contenido cósmico donde unos dioses-ángeles rebeldes introducen el mal en la humanidad. Así, en el Libro de Enoc, el mal claramente precede al ser humano por lo que no se puede eliminar, si bien al final con objeto de salvar a Dios y encajar con el Génesis se presenta a ser humano de nuevo como culpable del mal. También en Qumrán se plantea la lucha de los dos espíritus en un principio que se mantiene hasta el final donde un Dios creador del mal decide acabar con la bestia que él mismo ha creado (Belial). El mal por lo tanto es algo querido por Dios y Él decide cómo y cuándo acabar con él. De esta manera la eliminación del mal sale del ámbito de disposición del ser humano. Por otra parte, en el zoroastrismo se da asimismo una relación clara entre cosmología dualista y escatología subsiguiente. Si toda escatología supone dos fuerzas o polos en conflicto, toda escatología demanda igualmente una cosmología dualista. Por tanto un monoteísmo radical no puede acabar con lucha escatológica por lo que también aquí el mal suele preceder al acto de la creación del mundo material y del ser humano.

¹⁴⁵ Los chinos hablan en un sentido similar del cruce del Puente de las Hadas bajo la guía de la Doncella del Jade y el Adolescente Dorado (J. Campbell, 1959, pág. 326).

VI.4.2. La personificación del mal: ¿adversario o enemigo?

VI.4.2.1. Virtualidad y validez de un mal-agente personificado

a) *Entre el pensamiento antiguo y el moderno*

La personificación de la idea del mal en torno a una deidad, fuerza o espíritu —a quien se le debía calmar con variados y a veces crueles sacrificios— resulta común a todas las culturas ya que era útil para hacer residir en ella la responsabilidad de toda suerte de desgracias y enfermedades. No hay más que releer *La rama dorada* de F.G. Frazer para apreciar en toda su amplitud este fenómeno (1984, especialmente págs. 615 y sigs.). Pues bien, habitualmente se ha considerado que uno de los mayores logros y aportaciones de la Ilustración fue desterrar al mal y al diablo como algo con existencia independiente del ser humano y de su margen de su actuación. También el cristianismo y el judaísmo se han apuntado el mérito de haber acabado con los dioses oscuros que poblaban la mitología del paganismo sembrando el terror entre las gentes, sustituyéndolos por un diablo sometido a Yahvé, al que venció después Cristo, o por meros demonios o servidores del diablo (B. Meyers, 2008, pág. 4).¹⁴⁶ Y sin embargo, pasados más de dos siglos de la revolución francesa y dos mil años de cristianismo, tanto el diablo/satán como la personificación del mal en general sobreviven en variadas culturas y contextos, incluida la propia sociedad occidental, gozando de una sorprendente buena salud y actualidad (ver B. Meyers, 2008 y C. Chenault, 2008).¹⁴⁷

Por lo tanto, cabría colegir que algo habrá de verdad cuando esa idea retorna una y otra vez, a pesar de la Ilustración, el racionalismo y el cristianismo como religión helenizada y racionalizada. Así, todavía debe explicarse por qué se manifiesta en nuestra imaginación de forma recurrente en culturas y tiempos diversos y por qué el ser humano a pesar de sus avances en el terreno intelectual y de la tecnología se muestra incapaz de liberarse de esa “categoría” aparentemente tan absurda (B. Meyers, 2008, págs. 12 y 13).

b) *La ambivalente posición del cristianismo*

En el Nuevo Testamento el término Satanás aparece 33 veces y del demonio en términos concretos o genéricos se habla hasta en un total de 511 ocasiones (C. Balducci, citado por J.A. Sayés, 2008, pág. 53). De hecho, esta visión se extendió a todo el cristianismo, al menos durante una primera época, al diabolizar a los oponentes (en un principio otros judíos, luego paganos, cristianos disidentes y/o heréticos) como sujetos de fuerzas sobrenaturales negativas, y también como una manera de reforzar el sentimiento de identidad del propio grupo.¹⁴⁸ Así, si bien probablemente los dioses romanos representaban simbólicamente a las fuerzas cósmicas (así Apolo, la energía solar; Júpiter, el trueno y la luz; Venus, las fuerzas de la pasión), en la práctica de los primeros cristianos esos dioses no fueron ignorados sino que pasaron a ser caracterizados como demonios. En este sentido,

¹⁴⁶ No obstante, para F. Nietzsche (1979, págs. 66-110) el cristianismo sustituyó a los dioses oscuros por los seres humanos a los que culpabilizaba para salvar a Dios.

¹⁴⁷ Por ejemplo en el fenómeno carismático cristiano de creciente peso en el mundo, en el que cabe incluir a las Iglesias pentecostalistas y al movimiento carismático católico. Estos grupos tienen en común poner un fuerte acento en el papel que juega el Espíritu Santo en el combate espiritual que mantiene con Satán, al mando éste de las fuerzas de las tinieblas (B. Meyers, 2008, págs. 5-11).

¹⁴⁸ Así, para E. Pagels (1997) los evangelios canónicos redactados justo después de la destrucción del templo a manos romanas, es decir de la derrota de la revuelta judía, optaron por “salvar” a los romanos de la muerte de Jesús y condenar en cambio a los judíos más “ortodoxos” de la época. Uno de los hechos en que se basa esta afirmación es la discordancia de la figura de Poncio Pilato con su perfil histórico donde aparece como un gobernador cruel acostumbrado a condenar sin juicio previo (págs. 9 y 11).

un famoso converso como Justino alertaba contra los dioses romanos que él estimaba reales, si bien los que había antes adorado ahora le parecían verdaderos demonios, relacionándolos con los hijos de dios que bajaron para yacer con las mujeres de los hombres retratados en Génesis 6: 1-6 (Justino, *Apología*, citado por E. Pagels, 1988, págs 41 y 42).

En la actualidad, sin embargo, la corriente que cabe considerar mayoritaria niega virtualidad a la recurrente aparición de la figura de Satanás y del diablo en la Biblia, y en especial en el Nuevo Testamento. Esas referencias serían en realidad meros elementos poéticos, literarios o míticos para personificar el mal en el mundo por lo que podrían perfectamente ser sustituidas por los términos genéricos “mal” o “pecado” (J. R. Busto, en J. Martín Velasco, J.R. Busto y X. Pikaza, 1984, pág. 61). Para P. Shoonneberg la presencia del demonio en la Biblia sería una reminiscencia de culturas vecinas y antropologías antiguas, a la que no hay que dar mayor importancia y para Bultman “no se puede tener luz eléctrica y seguir creyendo en el diablo” (ambos citados por J. A. Sayés, 2008, págs. 160 y 161 notas 3 y 4). H. Haag sostiene por su parte que cuando la Biblia se refiere a Satanás lo hace más en sentido simbólico que nombrando un ser real (H. Haag, 1978, págs. 400-425), prueba de lo cual sería que esta creencia no tiene de hecho hoy en día ningún papel en la religión judaica. Ello tiene una cierta lógica, pues el monoteísmo hebraico no sólo tuvo que reaccionar ante el dualismo iranio de Zoroastro (Isaías, 45: 7: “Yo soy Yahvé, no hay ningún otro; yo modelo la luz y creo la tiniebla; yo hago la dicha y creo la desgracia; yo soy Yahvé, el que hago todo esto”), sino que la pervivencia de un Satán en alguna medida autónomo ha supuesto desde siempre una incómoda presencia para un Dios en principio omnipotente que debía ser la única fuerza creadora.

No obstante, esa lectura a la carta de la Biblia (¿por qué no pensar en el mismo sentido que Jesucristo puede sustituirse por bien o virtud?) parece esconder una doctrina más compleja pues tradicionalmente la postura de los representantes de la Iglesia católica no ha sido la de negar la virtualidad del maligno. De hecho, la figura del demonio ha sido reconocida en varias ocasiones como una de las verdades que tocan a los fundamentos de la religión cristiana: el Sínodo de Constantinopla, celebrado en el año 543, ya señaló que el demonio nunca sería rehabilitado; en el IV Concilio lateranense se dijo que “El diablo (Satanás) y los otros demonios fueron por naturaleza creados buenos por Dios; pero se volvieron malos por su culpa” (citado por G. Amorth, 2005, pág. 25); la Comisión bíblica pontificia, en 1909, identificó a la serpiente con el diablo; o incluso en el modernizador Concilio Vaticano II se insistía en que “toda la historia humana está penetrada de una tremenda lucha contra las potencias de las tinieblas, lucha iniciada en los orígenes del mundo” (*Gaudium et Spes* 37).

Los distintos Papas también han seguido una línea bastante coherente en ese sentido. Así, para Pablo VI: “El mal no es sólo una deficiencia, sino una eficiencia, un ser vivo, espiritual. Pervertido y pervertidor. Terrible realidad. Misteriosa y pavorosa (...) Sale del cuadro de la enseñanza bíblica y eclesiástica el que se niega a reconocerla como existente, o el que hace de ella un principio subsistente, que no tiene, como toda criatura su origen en Dios, o incluso la explica como una pseudorealidad, una personificación conceptual y fantástica de las causas ignoradas de nuestras desgracias” (citado por J.A. Sayés, 2008, pág. 84). Igualmente podemos recordar la oración que se escuchaba al final de la misa antes de la reforma del Concilio Vaticano II y que era consecuencia de una visión del Papa León XIII: “San Miguel arcángel, defiéndenos en la lucha; sé nuestra ayuda contra la maldad y las insidias del demonio. Te pedimos suplicantes que Dios lo domine, y tú, jefe de la milicia celestial, encadena en el infierno, con el poder divino, a Satanás y a los otros espíritus

malignos, que vagan por el mundo para perder a las almas. Amén” (J.A. Sayés, 2008, pág. 91; G. Amorth, 2005, pág. 37). La eliminación de esta oración entraba en consonancia con los presupuestos dominantes en ámbitos ilustrados. No obstante, Juan Pablo II insistiría en la vigencia de la lucha de S. Miguel contra el demonio pues el desorden de la sociedad y el ser humano se debían no sólo a las consecuencias del pecado original “sino a la acción oscura de Satanás que acecha el equilibrio moral del hombre” (citado por J.A. Sayés, 2008, pág. 90). Y el actual Papa Benedicto XVI en una carta firmada en septiembre de 1985, cuando todavía era responsable de la Congregación para la doctrina de la fe, señalaba: “la tradición de la Iglesia enseña respecto de la función que es propia de los sacramentos, de la intercesión de la beatísima Virgen maría, de los ángeles y de los santos, también en la lucha de los cristianos contra los espíritus malignos” (citada por G. Amorth, 2005, pág. 199). Pero lo más llamativo es que el exorcismo es reconocido y practicado oficialmente en la Iglesia católica, así como en algunas confesiones protestantes, lo que definitivamente dificulta cualquier postura doctrinal que pretenda ser ortodoxa y que al mismo tiempo niegue categóricamente la presencia activa del diablo.¹⁴⁹

En cualquier caso, la figura del demonio resulta de gran o alguna ayuda para proteger la idea de un Dios bondadoso. No obstante, aceptar la virtualidad de un mal-agente personificado no implica necesariamente devolver a la humanidad a un estado de temor y sometimiento a dioses antiguos oscuros. Desde el mundo cristiano se nos propone que “lo maravilloso es que, siendo cristiano, se puede creer en el demonio sin tener miedo porque está vencido por Cristo (Mt. 12: 28; Jn, 12: 31)” (J.A. Sayés, 2008, pág. 11) y, en términos más supra-confesionales, también el espíritu de lucha puede salvarnos de ese peligro (Parte III) y, en todo caso, ignorarlo, desconocerlo o despreciarlo puede ser más una muestra de escapismo intelectual que de una modernidad realmente ilustrada.

VI.4.2.2. El mal personificado en contexto: principales tipos

a) La incómoda (posible) presencia de seres intermedios

¿Es posible suponer la existencia de “seres intermedios” entre Dios y los seres humanos? La distancia entre Uno y otros es demasiado grande como para que sólo quepa intuir el vacío. Dando por sentado que el ser humano es la criatura de un Dios creador surge la lógica pregunta de si somos en realidad su única creación inteligente. Como hemos visto (Capítulo II) es esta una cuestión a la que el ser humano, creyente o no, difícilmente se acerca de forma objetiva pues le mueve el deseo pre-concebido de querer verse como la única criatura o en todo caso la preferida por Dios. Ahora bien, ningún dato objetivo acompaña esa presunción más allá de alagar nuestra auto-estima, e incluso un universo de dimensiones colosales parece claramente contradecirla (¿para qué esa extensión ilimitada si sólo quería que un pequeño planeta albergara vida inteligente?). En todo caso, en el terreno propiamente religioso incluso de carácter formalmente monoteísta, aparecen unos seres intermedios que rodean o acompañan a Dios, los cuales reciben variados nombres y características, pero que en el ámbito cristiano más habitualmente son conocidos como ángeles, algunos de los cuales, caídos en desgracia, representarían el lado maligno. Asimismo, la posible existencia de “seres intermedios” tiene la ventaja de que resuelve el problema del mal natural al reducirlo a mal moral, es decir a la acción perversa de agentes sobrehumanos. Así lo ha visto Alvin Plantinga en su obra *“God, Freedom and Evil”* donde sostiene que de tomarnos en serio “la caída” de la humanidad en tiempos remotos no posee menos fundamento bíblico la caída de los ángeles que se rebelaron contra Dios

¹⁴⁹ Desde el terreno teológico Karl Barth ha planteado que puesto la Sagrada Escritura da carta de naturaleza a ese “dios de este mundo (...) sería necio negar su realidad y su poder” (1978, pág. 98).

(citado por E. Romerales, 1995, pág. 104). Pero, de existir incluso en términos meramente simbólicos, ¿cuál sería el papel de estos seres en la lucha contra el mal? ¿Serían nuestros servidores, nuestros colaboradores o nuestros enemigos? ¿El ciclo de la alimentación acaba y empieza en el ser humano o éste puede ser alimento, aunque sea espiritual, de otros seres que lo superan?

b) *En la tradición judeo-cristiana*

Aunque la tradición cristiana simplifica en torno a una figura única —normalmente demonio o diablo—, en ocasiones se ha propuesto que son más numerosos, es decir que “son legión”. Así, son varios los autores que dentro de la tradición cristiana han identificado un número variable de demonios o habitantes del infierno. Por citar sólo a cinco autores: El monje Michael Psellos en el siglo XI mencionó ocho categorías infernales, Alfonso de Spira en 1467 estableció diez clases (demonios del destino, trasgos, íncubos y súcubos, ejército y hordas, demonios domésticos, drudes, demonios que nacen de la unión carnal con seres humanos, demonios engañosos, demonios que inducen a pecar a los santos y demonios que inducen a los viejos a ir a los aquelarres), Peter Binsfield en 1589 en su *Tratado sobre las declaraciones de hechiceros y brujas* categorizó a siete en relación con los pecados capitales —Lucifer (soberbia), Mammón (avaricia), Asmodeo (lujuria), Satanás (ira), Belcebú (gula), Leviatán (celos), y Belfegor (pereza)— (E. Roudinesco, 2009, pág. 13, nota 2), Francesco Maria Guaso en 1608 en su *Compendium Maleficarum*, hablaba de seis, y Collin de Plancy en 1863 en su *Diccionario Infernal* determinó cinco grupos de demonios, que comprendían un total de treinta y seis figuraciones (J. Felipe Alonso, 1999, págs. 535-538).

Para la cábala, uno de los nombres místicos de Dios, *Sael*, salió de la unidad y se emancipó constituyendo el mal, dando así entrada a la muerte en la creación y adoptando el nombre de Samael, que sustituye a Satanás en parte de la literatura judía (G. Scholem, 1994, pág. 123). En el Talmud se reconoce la existencia de cuatro clases de demonios: los *schedim* (demonios de los bosques), los *maziquim* (demonios golpeadores), los *lilin* (demonios nocturnos y aladas), y los *ruoth* (demonios del aire, malos soplos) (S. Pieters, 2006, pág. 161).¹⁵⁰ Encontramos igualmente toda una serie de animales considerados impuros, normalmente por pertenecer a dos mundos, que nadan entre dos aguas, como los animales anfibios (Levítico, 11). Se ha señalado asimismo que Yahvé fue en un principio un dios en parte demoníaco lo que facilitó la integración y aceptación de los “demonios” que se encontraban en el imaginario del pueblo. Del mismo modo, Satanás ha sido incluido, no solamente en los apócrifos como el Libro de Enoc sino en la propia Biblia canónica, principalmente en el Génesis (cap. 1:26 y 6:1-4), dentro del concepto de los “benē hā-‘elōhīm” que proviene del concepto divino pluralista y que se convierten en simplemente “elōhīm”, como “hijos de Dios” o aspectos esenciales de Yavé o incluso como voluntad autónoma (ver, R. Shärf, 1998, págs. 179-194).

Por todo ello se ha mantenido que la religión del Antiguo Testamento no instaura en realidad una unidad religiosa frente a la pluralidad de dioses sino una “unidad de la pluralidad”, de manera que ésta resulta al mismo tiempo vencida y preservada (Así Paul Votz en su obra *Das dämonische in Jahwe*, citado por R. Shärf, 1998, pág. 118).

¹⁵⁰ Más genéricamente, y sin ser exhaustivos, encontraríamos: al demonio, Satán, Diablo, Demiurgo, Lucifer, Azazel, Asmodeo, Belial, Nebed, Bebón, Beelzebud, Shet, Baarut, Shaddiel (rey de los demonios en la cábala, como un aspecto de Satán), Astaroth y Lilit, esta última demonia de fe popular judía mencionada en el Antiguo testamento (Isaías, 34; 14), procedente de la demonología babilónica (*Lilitu*) equivalente a la sumeria *Kiskil-lila*, ver M. Lurke, 1999, p.176.

c) En otras culturas

El enemigo en el zoroastrismo era fuerte y plural. Angra Mainyu o Ahrimán emplea en su lucha a una serie variada de ayudantes, tales como: Angro Manaus, capitán de los ejércitos maléficos; Akomano, el mal pensamiento; Soru, inspirador de la tiranía y el robo; Nasihaitya, productor de la enfermedad y el orgullo; Aechma, impulsor de la ira; Nasu, corruptor de cadáveres..., y por debajo de todos ellos los diablos *Peur* y *Pueri*. Además, Zoroastro asimila los devas védicos a una clase de demonios que poblaban lugares sucios y escondidos.

Las magas de los caldeos y babilonios ya se ocupaban de lidiar con demonios y fantasmas hace unos cinco mil años y podría afirmarse que las religiones nunca han podido prescindir del todo de las deidades malignas o demonios (S. Pieters, 2006, pág. 52). El mundo helenístico fue un campo de batalla contra los demonios que aterrorizaban a los seres humanos (Norman H. Baynes, citado por A. Bravo, 1997, pág. 69). En la mística mesopotámica aparecen tres tipos de demonios: almas de los muertos, diablos propiamente dichos y entes nacidos de seres humanos y espíritus.¹⁵¹

VI.4.2.3. Satán, Satanás, diablo y demonio

Aunque en la tradición judeo-cristiana, como hemos visto, hay varias denominaciones y en la Biblia se hace referencia a distintos nombres, los más frecuentes son Satán, Satanás, diablo o demonio (Neil Forsyth, 1987; Jeffrey B. Russell, 1970; Walter Wink, 1986). Satán y Satanás aparecen ambos como el adversario, el enemigo, el acusador (J.A. Sayés, 2008, pág. 17; I. Cabrera, 1998, pág. 92). El nombre de “Satán” proviene del verbo hebreo “*satan*” que significa impugnar, retar, atacar, perseguir, y de la raíz “*stn*” interpretada como “el que se opone, hace obstáculos”, “el que persigue en forma de impedir la marcha hacia delante”, “el que pone una trampa, grillos o un lazo” (R. Schärf, 1998, pág. 128, 129, 131). A Satanás, por su parte, en el campo de la astrología se le asocia con el planeta Saturno (J. Felipe Alonso, 1999, pág. 548), de ahí las saturnales o la simbología presente en las artes (“Saturno devorando a su hijo” de Durero). Igualmente se ha indicado que el término “Satanás” se aplicaba en la época del Antiguo Testamento a hombres que ejercía de calumniadores de nobles ante el rey (I Reyes 11: 14, 23, 26), lo que determinaría que pasado el tiempo y siendo considerado Yahvé mismo como un gran rey, tuviera éste su propio Satanás, es decir un calumniador/acusador/fiscal de los hombres (Albert Broca-Utne, *Der Feind*, y Gerhard von Rad, citados por R. Shärf, 1998, pág. 121, 122, 123). En todo caso, su uso en el judaísmo, primero, y en el cristianismo después, se consolida principalmente por la necesidad de purificar a Yahvé de sus partes demoníacas.

¹⁵¹ Igualmente encontramos: el Satanael de los bogomilos, Iblis (el Satán islámico), Malik (ángel que tiene a su cargo el infierno musulmán), Gualicho (genio del mal, diablo de los mapuches de Argentina), así como, en sentido amplio y genérico, fantasmas, muertos vivientes, espíritus malignos de diversos tipos, y hasta últimamente seres de posible procedencia de otros planetas. Por su parte, en el hinduismo Ramayana los depositarios del mal son los Rakshasas y los A(s)uras, bajo la égida de Ravana, un monstruo de diez cabezas. La divinidad Shiva tiene también un carácter destructor y es ayudada en esa tarea por seres de la noche como Hidimbi. Asimismo, estarían: los Bhutas, espíritus de los muertos, especialmente de aquellos que han tenido una muerte violenta; los Preta, espíritus de personas deformes; y los Pisachas, espíritus surgidos en torno a los vicios de la persona. En el budismo existen varias listas de demonios (todos ellos sometidos sin embargo a la vacuidad), pero cabe destacar tres tipos: *Yama*, señor de la muerte y sus ayudantes, seres con cabeza de búfalo; los *mātrka*, seres femeninos enojados que representan la furia de los elementos naturales; y *Māra* y su cohorte de diablos o demonios que personifican a las fuerzas que desvían del camino espiritual y dañan a los seres (P. Cornu, 2004, pág. 356).

En segundo lugar, cabe resaltar las denominaciones genéricas de “diablo” y “demonio”. “Dia-bolos” procede de *dia-bollein* que significa desgarrar, desunir, y es el antónimo de “simbólico” (de *sym-bollein*): reunir y juntar. Lo simbólico por tanto integra al individuo consigo mismo y con el grupo, mientras que lo diabólico lo mantiene separado, lo desintegra (Rollo May, citado por Stepehn Diamond, 2004, pág. 267). Por su parte, el demonio es tal vez el término más genérico y el más presente en varias culturas. Es una entidad a la que conviene aplacar, pactar con ella, o al menos protegerse. Viene del griego “daimon”, nombre aplicado en un principio a todas las deidades, si bien en Roma la palabra “daemonium” se refería más específicamente a unos seres intermedios que se encontraban entre los dioses y los hombres. Conviene diferenciar en este sentido entre el demonio como sinónimo de duende, espíritu de dolor y espíritu maligno que se opone a lo divino, y el *daimon* en sentido general que ha sido identificado con algo que lo antecede (un pre-Dios), “un estadio inferior todavía latente y encubierto del numen que después se desarrolla gradualmente en la forma más elevada de Dios” (R. Otto, 1980, pág. 106).

En sentido más moderno Stefan Zweig ha definido lo demoníaco como “esa inquietud innata, y esencial a todo hombre, que lo separa de sí mismo y lo arrastra hacia lo infinito, hacia lo elemental. Es como si la Naturaleza hubiese dejado una pequeña porción de aquel caos primitivo dentro de cada alma y esa parte quisiera apasionadamente volver al elemento de donde salió: a lo ultrahumano, a lo abstracto” (1999, pág. 11). Pero, el diablo también puede entenderse como un arquetipo en sentido jungiano que se opone al arquetipo del bien representado por Cristo; estos arquetipos no pueden ser descubiertos sino experimentados y suponen el trasunto de los binomios yo-sombra, consciente-inconsciente (C.G. Jung, 1998, pág. 105).

VI.4.3. El tiempo de la lucha escatológica

El problema de la lucha escatológica es que implica un tiempo eternamente aplazado o casual y puede suponer despreciar a este mundo —que es en el que vivimos, nos movemos y existimos— a cambio de otro que potencialmente pueda existir en el más allá, lo que, aparte de su mayor o menor sensatez, no resulta muy eficaz para la lucha de cada día. Parece contradictorio y contraproducente en este sentido prometer la felicidad en un hipotético más allá, dando de antemano por perdido el más acá pues sólo en este mundo, al menos en primera instancia, puede uno batirse contra el mal, este es el escenario que tenemos y no podemos despreciarlo ni desperdiciarlo.

El discurso escatológico ha quedado por otra parte desprestigiado porque ha venido unido a movimientos milenaristas que predicaban por doquier el fin del mundo o a movimientos intelectuales que hablaban (y hablan) del fin de los tiempos, de la civilización, o de haberse llegado a un punto culminante de la historia. Posteriormente todas esas predicciones (o deseos) han acabado siendo desmentidas o puestas en cuestión por la propia realidad que se empeña en mantener al ser humano en este mundo y en permanente evolución, incluso a pesar de sí mismo. En resumen, parece que lo escatológico sólo puede alcanzar toda su virtualidad si se une a la lucha presente.

Por otra parte, ¿cabría hablar de un tiempo cierto para la lucha escatológica? Y en ese caso, ¿qué puede desencadenar el momento de esa lucha final? Si al final el bien debe vencer con seguridad al mal: ¿a qué espera Dios?, ¿qué debe ocurrir para que ese momento llegue? En el Apocalipsis de S. Juan se señala que la victoria ocurrirá cuando se haga la voluntad de Dios, pero ¿cómo podemos saber cuál es esa voluntad y que está teniendo lugar? En ocasiones, desde el mundo de la religión se traslada la responsabilidad de ese momento

crucial a un agente externo, “el mesías”, quien en una primera (judíos) o segunda venida (cristianos) encabezará las huestes del bien contra el mal. Pero seguimos sin saber qué hecho significativo debe determinar el momento de tal aparición, no qué presagios lo anuncian pues de ellos los textos religiosos andan sobrados, sino qué hechos lo deben causar, motivar. Los presagios, en todo caso, son de tintes más bien negativos (ver Apocalipsis de S. Juan), lo que permite interpretar que el futuro triunfo del bien/mesías vendrá con ocasión o consecuencia de un triunfo previo, si bien tal vez aparente, del mal.¹⁵² Por tanto, ¿qué debe ocurrir para que el mesías venga o lo haga de nuevo? ¿Un cambio en la voluntad del/los Dios/es? Poco probable. ¿Un cambio radical en “todos” los seres humanos? Más improbable todavía, salvo que se trate de una mutación genética ¿Una transformación en un número significativo de seres humanos? Si todos los santos, santas y mártires habidos hasta la fecha no han bastado, ¿cuántos más pueden ser suficientes?. El problema del fin escatológico y la victoria del bien que se nos promete/anuncia es que nunca queda del todo claro por qué tal fin no ha tenido ya lugar, tras miles o millones de años de existencia del ser humano.

No obstante, se ha mencionado que “en el final de los tiempos” Dios hablará de manera que todos pueda oírle y la verdad será definitivamente revelada al ser humano, aunque para ello éste deberá estar preparado para oír las palabras divinas y acoger esa verdad. Es decir el final de los tiempos dependería en este sentido de que el ser humano fuere capaz de adquirir el conocimiento necesario. Por lo tanto, el escándalo del mal puede ser superado por una combinación de saber y final escatológico. De hecho, la literatura apocalíptica/escatológica describe igualmente un final que cabe relacionarlo con lo que la ciencia hoy concibe como una opción plausible (*Big Crunch*) o con el hecho de que nuestro mundo vaya a desaparecer un día, algo científicamente no sólo posible sino demostrable (Capítulo IV). Así, desde el mundo científico se dice que en 5000 millones de años el Sol agotará su provisión de hidrógeno, comenzará a quemar helio y como consecuencia su atmósfera se expandirá vaporizando a la Tierra. De esta manera, nuestro planeta que una vez fue creado por el sol volverá al sol (M. Kaku, 1996, pág. 228). Para Teilhard de Chardin, sin embargo, el fin del mundo no tendría por qué ser una “catástrofe sideral” sino más bien como “un retorno de la conciencia, una erupción de la vida interna, un éxtasis” (citado por J. Gil Velasco, 1982, pág. 60), lo que cabría relacionar con el modelo científico de expansión ilimitada del universo. En todo caso que la ciencia contemple el fin de la vida en el planeta como una opción probable, la convierte en escatológica aunque el pensamiento científico reniegue de adjetivos con tintes religiosos.

Ahora bien, toda la historia, incluso la aparentemente más lineal, avanza por ciclos, por cambios de constelaciones de pensamientos. En este sentido, ni siquiera el pueblo elegido tiene su salvación garantizada pues la historia mantiene un final abierto que puede dar lugar tanto a la restauración de Israel como a una “catástrofe final” que lleve a la necesidad de un nuevo comienzo (J. Treballe, 2008, págs. 89, 90). Otra cosa es el papel que el ser humano sea capaz de jugar en este esquema. Es decir, si puede adelantarse a los planes de Dios y forzar un final del mundo “antes de tiempo debido”, esto es antes de que se hayan cumplido las palabras divinas. En este sentido, para Daniel Jou, el ser humano podría estar convirtiéndose en saboteador del universo a través de un saber sin amor, un poder sin justicia, una avaricia de consumo y un exceso de conocimiento que le puede llevar a manipular el vacío cuántico, abriendo así un nuevo *Big Bang* (2008, págs., 267, 268). ¿Qué posibilidades hay de que esto no ocurra? Realmente no lo sabemos

¹⁵² Por otra parte, si el ser humano no ha aprendido la lección tras haber tenido la rara oportunidad de compartir existencia con el mismísimo “hijo unigénito del Padre” y haber asistido a su resurrección ¿qué más puede sucederle para que pueda al fin aprobar su examen?

Por último la ciencia acepta que puede haber ciertamente un momento a partir del cuál una victoria final resulte posible y creíble. Se trata de un planteamiento presente en el mundo científico-biológico que no conviene desestimar y es que una deseable unidad del ser humano como especie que haga frente común sólo puede venir de una situación de amenaza de extinción real (F. Hoyle y N. Wickramasinghe, 1992, pág. 194). De hecho, la historia nos enseña que sólo en situaciones de crisis el ser humano ha sido capaz de sacar lo mejor de sí, de superar sus diferencias y unirse sin fisuras. Por tanto, si el mal busca la división y el enfrentamiento entre los humanos para perpetuarse, sólo una amenaza real de desaparición podría contrarrestar su fuerza. Es decir un enemigo común a todos, en forma de catástrofe “natural” por ejemplo, frente al cual unirse porque nuestra supervivencia como especie está en juego.¹⁵³ Esa sería también por ejemplo la vía para conseguir que se unieran todos los esfuerzos tecnológicos y científicos para buscar otro planeta cercano donde la vida humana pudiera continuar. En definitiva, persisten demasiadas dudas sobre que un momento escatológico (y las condiciones que lo permitan) pueda tener lugar. No obstante, si una salvación colectiva parece difícil que pueda darse en un solo momento presente o futuro, sí cabría hablar no obstante de una salvación de cada individuo que potencialmente puede darse aquí y ahora en función del lugar que asuma en la lucha que tiene lugar de forma permanente y continuada contra el mal (estos serían los “marcados” de que habla el Apocalipsis de S. Juan). Cabe recordar lo que decía Richard Bach en su famoso libro *Ilusiones*: “He aquí una prueba para verificarse tu misión en la tierra ha concluido: si estás vivo, no ha concluido” (R. Bach, 2001, pág. 160). Es decir, si existes es que la obligación de mejorarse y mejorar el entorno no ha acabado, aunque no se consigan los objetivos previstos en esta vida.

VI.4.4. Entre el monoteísmo y el dualismo

VI.4.4.1. Religión y filosofía

Ya desde el mundo griego se había venido debatiendo entre una concepción dual de la realidad (mundo exterior-mundo interior), del ser humano (mente/alma-cuerpo) y una concepción unitaria de todos los fenómenos. Así, el dualismo filosófico se opone a monismo al distinguir entre un nivel transcendente (que ocupan Dios, el alma o el espíritu) y un nivel material o corporal. Platón en su *Timeo* y *Fedón* ya hablaba de un demiurgo que ordena crear a seres mortales compuestos de un principio inmortal rodeado de cuerpo mortal. Y el mismo Platón admitía en *Las Leyes* la existencia de un alma compleja que incluye un alma mala, aunque cuando le preguntó el extranjero que cuál principio el bien o el mal gobernaba el mundo, respondió Platón inclinándose hacia el bien dado el orden que impera en el universo, que simboliza la perfección.¹⁵⁴ El dualismo religioso supone la crisis de la idea de un principio único o supremo y se presenta como alternativa o “protesta frente al monoteísmo” (Henning, citado por U. Bianchi, 1978, pág. 49), debido precisamente a las dificultades que encuentra éste último para explicar la presencia del mal en el mundo. Las religiones dualistas, como el zoroastrismo, sostienen que la creación del mundo y de su gobierno es consecuencia de dos potencias contradictorias si bien en ocasiones pueden complementarse, concibiendo dos principios más o menos coeternos que fundan la existencia de todo lo que existe y se manifiesta en el mundo (U. Bianchi, 1978, págs. 6 y 50).

¹⁵³ Es lo que ocurre con algunos países o comunidades políticas que consiguen cimentar su unidad (aunque sea casi siempre algo artificial) a fuerza de destacar la existencia (real o imaginada) de un enemigo exterior que les sirva de amenaza. Esta vía, si bien realista, no deja sin embargo de provocar una íntima tristeza.

¹⁵⁴ ¿Pero de conocer Platón a los agujeros negros, a la materia y energía oscura, y a la tremenda violencia que tiene lugar en el cosmos, seguiría diciendo lo mismo?

En realidad, cabe afirmar que en el ámbito filosófico, de forma por cierto semejante al teológico, las posturas varían entre una posición dualista, otra idealista (donde todo es mente), otra materialista (todo es materia en línea con Demócrito que señalaba que el alma estaba compuesta por átomos), y una apuesta panteísta (todo es Dios) ésta última sobre todo presente en las religiones de tipo oriental, pero también recogida en el mundo místico y en el filósofo Spinoza, para quien Dios era una sustancia dotada de extensión y razón. Pues bien, en una concepción amplia, toda religión donde el poder de Dios aparece limitado por la presencia de una fuerza opuesta sería dualista, lo que no queda lejos de lo que hemos visto en el ámbito cristiano (Apocalipsis de S. Juan) y judío (Qumrán).

VI.4.4.2. Entre un Dios terrible y plural y otro que alumbra la noche

En la religión iraníana aparece el concepto de enemigo plural y en los textos de Qumrán asimismo se reconoce sin ambages que el Dios de Israel creó “a Belial para la fosa, ángel de la hostilidad” (1QM, XIII: 11). A pesar de ello, Dios anuncia su decisión de acabar finalmente con esa situación: “Este es el día fijado para humillar y para rebajar al príncipe del dominio del mal” (1QM, XVII: 5).¹⁵⁵ Del Apocalipsis de S. Juan (como prototipo de los de tipo histórico) llama la atención que, para ser un texto del Nuevo Testamento cristiano, se presente a un Dios con un carácter terrible y cruel (lo que nos recuerda al Dios de los primeros capítulos de Job) e incluso se atribuya una imagen semejante al propio Jesucristo, que aparece como un anciano que se olvida del mensaje de amor a los enemigos o del deber de poner la otra mejilla, y lanza una serie de amenazas terribles a las comunidades de Asia: “porque yo reprendo y castigo a todos los que amo”. En definitiva, se retrotrae a la versión del Antiguo Testamento para presentar a un Dios especialmente celoso de la adoración a otros dioses (ídolos), y como en el Libro de Enoc, obsesionado especialmente con el pecado de la fornicación.

En el Apocalipsis de S. Juan existe igualmente una proliferación de figuras de carácter divino, eso sí bajo el mandato de un único Dios o al menos una forma mancomunada de ejercer el poder divino (veinticuatro ancianos, siete espíritus), lo que lo acercaría a un cierto politeísmo. Y una vez más cuando se da una imagen plural de la divinidad no se anuncia nada bueno para los humanos pues las visiones se concretan entonces en el envío de una serie de desgracias que van diezmando la humanidad. Incluso se muestran unas imágenes que recuerdan a una especie de dualismo: así, en el lado de los buenos, el famoso icono de una mujer, vestida de sol y con la luna bajos sus pies, una corona de doce estrellas sobre su cabeza, encinta de un hijo varón, a la que acompañan Miguel y sus ángeles. En el lado de los malos: un dragón rojo con siete cabezas y diez cuernos, al que se denomina también Satanás o “la serpiente antigua”, la Bestia a la que luego transmite su poder, y sus ángeles, que pierden la batalla con Miguel. Igualmente en el lado de los malos, aparece el falso profeta, que tiene apariencia de cordero pero habla como la serpiente, y que está al servicio de la Bestia. Aunque no se aclara el origen del Dragón rojo y la Bestia, se les describe como un poder que desciende del cielo, igual que Miguel y sus ángeles que combaten contra ellos. Por tanto hay un claro sujeto celestial que personifica el mal, y no tanto el hombre cuyo destino parece escrito “desde la creación del mundo”. La cosmogonía aquí se muestra de esta manera muy diversa de la del Génesis.

En consecuencia, el Nuevo Testamento aunque empieza dulcificando la imagen de Dios acaba aceptando la *terribilidad* de Dios, ahora convertido en Padre, e introduce una suerte de

¹⁵⁵¿Lo hizo? Tal vez así fue pero sólo para la Comunidad de Qumrán, la cual paradójicamente debió asumir su propia desaparición. Aviso para navegantes.

dualismo Padre (lo terrible) - Hijo (la caridad, lo bondoso) que tratará de disolverse posteriormente a través de la figura de la santísima trinidad, sin conseguirlo sin embargo nunca del todo). De hecho, desde el punto de vista simbólico, el diablo, en tanto adversario necesario para el proceso de creación, podría presentarse en realidad como el cuarto elemento necesario de la trinidad, pues ésta en tanto “lo pensado” requiere a un adversario externo a ella para que exista la realidad (C.G. Jung, 1998, pág. 295, pág. 303). En este sentido, si toda escatología supone dos fuerzas o polos en conflicto, toda escatología demanda igualmente una cosmología dualista. Por tanto un monoteísmo radical no podría en buena lid acabar con lucha escatológica. Sin embargo, paralelamente, un auténtico dualismo radical es difícil de encontrar pues al final todo suele remitirse a un origen primigenio único [A. Piñero y J. Montserrat, “Introducción general” en A. Piñero (ed.) 1997, pág. 39]. De nuevo se nos muestra la dificultad de definir un marco divino en torno a una sola categoría.

CAPÍTULO VII

LA LUCHA PERSONAL CON EL LADO OSCURO: JOB Y EL CONTEXTO MÍSTICO

*“La oscuridad de los dioses es una emanación
—controlable o no, tanto por los dioses
como por los humanos—
de la oscuridad original de lo numinoso”
(J.L. Cardero, 2007 II, pág. 17)*

VII.1. LUCHA Y ENCUENTRO PERSONAL: DIOS ENTRE TODO Y LA NADA

VI.1.1. La lucha personal interior y exterior en la Biblia

Las luchas escatológicas y cosmológicas tienen en común que participan directamente dos o más fuerzas de carácter divino y que el ser humano, si es tenido en cuenta, es considerado como una entidad colectiva. Por el contrario, la lucha presente y actual supone una actuación concreta del individuo en su encuentro personal con dios o lo numinoso. En la Biblia se dan varios ejemplos de lucha presente y actual que se producen, por una parte, entre lo que quiere el cuerpo (y las pasiones) y lo que demanda el espíritu o alma (San Pablo ofrece varios supuestos, por ejemplo, en Rom, 7: 15; Gal, 5: 17); entre lo que supone adorar al único Dios y a otros ídolos paganos; o finalmente también entre ser fiel a lo ordenado por Dios y sucumbir a la tentación del mal tanto en forma de serpiente (el Paraíso del Génesis), de Satán (Job) o de mera vanidad (Babel, Caín). Asimismo parecen en la religión una lucha interior al ser humano entre bien y el mal, casi en clave psicológica (por ejemplo en el converso) una lucha exterior tanto contra “el otro”, es decir el otro humano, como contra “el Otro”, es decir la entidad o entidades divinas que pueden encarnar o representar el mal; y también la lucha más propiamente contra el demonio en la vida monástica sobre todo de los primeros monjes (vidas de S. Atanasio y S. Antonio) o de los propios místicos, como veremos.

VII.1.2. El contexto místico

Hemos optado por partir del libro de Job, como texto canónico, y situarlo en el contexto del trabajo de los místicos. ¿Por qué esta selección? La necesidad del Dios bueno de presentarse bajo el manto de lo terrible y lo numinoso está presente en el mundo judeo-cristiano, como hemos visto, en más de un sitio, pero es en Job donde esa presencia llega a mayores cotas de sofisticación. Por ello resulta interesante comparar esa presencia con la mística donde Dios es identificado al mismo tiempo con el todo (panteísmo) y la nada (kenosteísmo). De esta manera se cerraría el círculo de modelos de presentación de lo divino.¹⁵⁶ De hecho, “el acceso a la experiencia de lo sagrado pasa por la simbología y la mística” (J. Treballe en relación con R. Otto, 2008, pág. 93). Ahora bien, no es objeto de nuestro estudio hacer un examen en profundidad del misticismo, pero sí de destacar los aspectos más relevantes que para el acceso al saber aporta la experiencia religiosa

¹⁵⁶ Cabría ser más ambicioso y haber situado a Job igualmente en el marco de otras culturas, en apariencia algo o muy distintas, como el budismo (y su concepto de la vacuidad) o el hinduismo (ver, por ejemplo, el libro undécimo del *Bhagavad-Gita*), pero hemos preferido concretar más el ámbito de este estudio con el fin de no hacerlo inabarcable.

considerada “la otra vía”, reservada y al alcance de unos pocos. La experiencia mística no deja de ser a fin de cuentas un encuentro con lo sagrado que se manifiesta directamente dentro del ser humano ayudado o no por la interpretación de algún texto.

Por último, el situar este capítulo sobre la lucha presente tras los dos anteriores, y no en el medio como tal vez aconsejaría una visión puramente cronológica, se debe a que la lucha cosmológica y la escatológica confluyen y están presentes en especial en el libro de Job, pero a su vez encuentran un enfoque alternativo o complementario de ambas. De hecho, hay también “revelación” y un enfoque apocalíptico en el libro de Job pues los capítulos finales tienen carácter escatológico y es que toda revelación se encuentra finalmente con el problema del mal (P. Nemo, 1995, pág. 106). Es la propia desaparición del mundo como consecuencia del exceso del mal lo que permite que se desgaje el velo y que se produzca la revelación de la verdad del ser (ver, en este sentido, P. Nemo, 1995, pág. 108).

VII.2. EL LIBRO DE JOB: EL MAL ENTRE LA PRUEBA Y EL MISTERIO

VII.2.1. Origen, contenido y valor del texto

VII.2.1.1. Situándolo en su tiempo y contexto

El libro de Job es considerado como el texto del sufrimiento por excelencia, de la angustia como forma expresiva del exceso del mal (P. Nemo, 1995, pág. 25). De hecho, es uno de los más universales de la Biblia, aplicable a todas las culturas, judeo-cristiana o no. Por otra parte, su influencia en la literatura y en la filosofía occidental es inmensa, como veremos más adelante. Baste citar al *Zadig* de Voltaire (“frágil mortal, cesa de discutir con quien debes adorar”) para darnos cuenta de que su ejemplo se siente en cualquier rincón por muy recóndito que sea. El libro de Job en efecto ha llamado la atención de numerosos comentaristas no sólo del ámbito de la religión sino también de la filosofía e incluso de la psicología. Así, por ejemplo, entre otros, han escrito sobre él: Kant, Hegel, Kierkegaard, Martin Buber, Simone Weil y Carl G. Jung. Kant consideraba a Job como el primer pensador kantiano, es decir postmetafísico, en cuanto éste aceptaba los límites de la razón y representaba el fracaso de la estrategia especulativa frente a la conciencia íntegra y sincera. Hegel, por su parte, estimaba que Dios en Job se revela como espíritu absoluto ante la negación que hace de lo terrenal y de sí mismo. Para Hegel puede hablarse del temor de Dios como comienzo de la sabiduría pues temiendo a Dios –concebido éste en sentido hegeliano como el espíritu puro, lo unitario, lo sublime, lo único– psicológicamente nos liberamos del temor a los seres humanos y a sus actos, que constituirían lo contingente, lo provisional, lo imperfecto. Por otra parte, en Job se ha encontrado también un aliado del ateísmo moderno, en la medida que su crítica es rotunda contra el Absoluto y su juego con los seres humanos, a lo que se añade que en ocasiones no está del todo claro a quién dirige sus quejas (P. Nemo, 1995, págs. 45, 76) y de hecho, Ernst Bloch ha dedicado un libro a esta cuestión (*El ateísmo en el cristianismo*, 1983).

Volviendo al ámbito de lo religioso, pertenece a los llamados libros sapienciales, es decir aquellos trabajos literarios que tenían una finalidad didáctica. Al parecer se encontrarían antecedentes claros de este personaje en tierras sumerias y babilónicas, donde eran frecuentes narraciones que proponían que el sufrimiento inesperado e inexplicable debía ser soportado con humildad por el hombre piadoso.¹⁵⁷ Una de sus posibles fuentes orientales es el *Libro de muertos* egipcio, y en especial su “confesión negativa” donde el ser humano antes de ser juzgado por los dioses se apresta a disculparse por todos los pecados

¹⁵⁷ Efectivamente existen un *Job sumerio*, un *Job babilónico* (ambos del 1700 a.C) y un libro de *La teodicea babilónica* (800 a.C) (ver Isabel Cabrera, 1992, pág. 7).

de los que podrían potencialmente acusársele (J. Lévêque, 1970, pág. 67).¹⁵⁸ Mientras el libro del Génesis nos habla del mal merecido, del pecador, del culpable –tradición que representa también S. Pablo–, el libro de Job nos habla del mal inmerecido, el de las víctimas –tradición que reflejaría S. Lucas y en general el episodio de la pasión de Cristo– (M. Fraijó, 2008, pág. 35). Acepta por otra parte una miríada de lecturas (quizás tantas como lectores) aunque se ha sostenido reiteradamente que el texto actual difiere probablemente del original y que ha sido fruto de diversas modificaciones (ver J. Lévêque, 1970). Su origen se encuentra entre los años 600 a 300 a.C., es decir entre la época posterior al exilio y la llegada de Alejandro Magno, dentro por tanto del llamado período persa, aunque algunos añadidos posteriores del texto pudieron pertenecer ya al período helenístico.

Por lo que se refiere a su contenido y autoría, sin entrar en los problemas de crítica textual derivados de las diferencias entre el texto masorético (considerablemente más amplio) y la versión griega de los LXX, se ha sostenido que pueden distinguirse tres partes: el prólogo y el epílogo en prosa podrían ser las partes más antiguas, el diálogo poético de Job así como la principal parte de los discursos de Yahvé habrían sido escritos por la misma mano, mientras que el discurso de Elihú y el poema sobre la sabiduría (capítulo 28) serían añadidos posteriores (cf. J. Lévêque, 1970, pág. 34). No obstante, suele plantearse el distinto origen y contenido, a pesar de sus interconexiones, del prólogo-epílogo, incluida la respuesta de Dios –donde Dios es libre para actuar con su creación como más le place y Job acepta humildemente cualquier acción divina– y los diálogos, donde Dios es criticado, precisamente por actuar con el mundo sin someterse a juicio moral y donde Job se rebela contra una acción injusta de Dios sobre él, considerado hasta entonces un hombre justo.

Por tanto, no resultaría posible una sola lectura única y coherente, o hablar de un “solo Job”, o de un solo autor que pudiese defender al mismo tiempo posturas tan contradictorias (K-J. Illman, 2003, pág. 306).¹⁵⁹ Tan es así que algunos lectores judíos han tenido tradicionalmente problemas a la hora de aceptar partes de este libro, llegando incluso a atribuirle un origen ajeno al judaísmo dada la propia identidad “foránea” de un Job que viene del país de Us. Por el contrario, para otros autores judíos se trataría del “libro del destino del pueblo” donde la desesperación de Job representaría el reto irrenunciable de un Dios que se ha retirado a la oscuridad (Margarete Susman, *El libro de Job y el destino del pueblo judío*, citada por R. Safranski, 2002, pág. 249). En esta línea argumental Martin Buber ha manifestado que detrás del “yo” personal de Job (sobre todo en expresiones de los capítulos 16 y 19) se encontraría el “yo” de Israel durante su exilio, por lo que es lógico pensar que el libro proceda de esa época “no antes ni después” (“El Dios que esconde su rostro”, versión incluida en I. Cabrera, 1992, págs. 183-196, p. 184).

VII.2.2. El texto

VII.2.2.1. Razón y sinrazón del sufrimiento humano

El libro de Job puede dividirse en cinco partes principales: prólogo, discurso y razones de los amigos, discurso y quejas de Job, el significado del sufrimiento para Elihú, y la voz desde la tempestad y epílogo. Las cuatro primeras tienen que ver con la razón y sinrazón del sufrimiento humano, mientras la última sitúa a Job frente a lo numinoso o al lado oscuro de Dios si bien al final consigue reparar en parte lo perdido.

¹⁵⁸ En España destaca la traducción comentada que elaboró Fray Luis de León (*Exposición sobre el Libro de Job*) quien llegó a considerar en varios aspectos a Job como su *alter ego* (ver R. Lazcano, 2007)

¹⁵⁹ Habel en *The Book of Job* ha hecho notar que el nombre “Yahvé” como Dios de Israel es utilizado, como tal, sólo en el prólogo y cuando responde a Job desde la tempestad (citado por K-J. Illman, 2003, pág. 327).

a) VII.3.2.1. *Prólogo (cap. 1 y 2): prolegómenos de la prueba, de la aceptación humilde del sufrimiento a la queja más profunda*

Satán se dirige a Dios para cuestionar la autenticidad de la fe de Job –hasta entonces bien tratado por la providencia– y le reta a que le ponga a prueba para que pueda demostrar si su fe es verdadera. Dios acepta el envite, imponiendo no obstante dos condiciones a Satán: que no toque personalmente a Job en un primer momento, y posteriormente que no se le prive de la vida. Job, ve poco a poco como mueren sus hijos, sus siervos, cómo desaparecen arrasadas por el fuego sus posesiones, cómo comienza posteriormente (acabada la primera fase de condescendencia) él mismo a sufrir llagas y atroz sufrimiento físico. A pesar de ello mantiene en esta fase todavía una fe y confianza inquebrantable en Dios, y así a la requisitoria de su mujer de: “¡maldice a Dios y muérete!”, responde con un: “[S]i aceptamos de Dios el bien, ¿no aceptaremos el mal?” (Job, 2: 9-10). Es decir, a pesar de experimentar terribles pruebas, Job parece no resentirse milagrosamente ni de su fe ni de su ánimo, señalando también a este respecto (Job, 1: 21):

*“Desnudo salí del vientre de mi madre
y desnudo volveré a él.
El Señor me lo dio, el Señor me lo quitó:
¡bendito sea el nombre del Señor!”*

Estas pocas frases nos recuerdan a la “santa indiferencia” que se proclamará siglos después, así como otras frases similares del Eclesiástico (2:4-5): “Todo lo que te sobrevenga, acéptalo, y en los reveses de tu humillación sé paciente. Porque en el fuego se purifica el oro, y los aceptos a Dios en el honor de la humillación”. Pero fuera de la Biblia también las reminiscencias son numerosas. Así, en *Edipo en Colona* se hace exclamar a éste: “Llegué a la tierra desnudo y desnudo partiré; así pues ¿por qué me esfuerzo en vano cuando veo el desnudo final ante mí?”. Del mismo modo en otras obras más cercanas en el tiempo, pero no menos universales, como *El Quijote*, Sancho Panza en plena Sierra Morena exclama con sentido común y un poco de ironía: “Cuanto más, que desnudo nací, desnudo me hallo: ni pierdo ni gano” (Miguel de Cervantes, 1605, pág. 195).

Recordemos que finalmente todo le esta permitido a Satán excepto quitarle la vida a Job. Llama la atención la posible contraposición con la narración del Génesis, donde la primera amenaza de Yahvé al hombre se concreta en poder quitarle precisamente la vida, si bien luego parece aclararse que a lo que se refería era a la vida eterna. De hecho, si la serpiente del Génesis tienta al ser humano, aquí Satán tienta a Yahvé y es éste el que cae seducido y sucumbe a la curiosidad (de igual modo que lo hiciera el hombre y la mujer en el Génesis), por motivos que además parecen impropios de una divinidad de sabiduría y edad ilimitadas.¹⁶⁰ Dios parece caer en la tentación que le lanza Satán, sin que reciba castigo por ello ni se preste a ningún tipo de auto-crítica o reconocimiento de algún error, ni llegue a plantearse perdonar en ese momento al ser humano al que castigó en el Génesis por un comportamiento sino idéntico sí muy similar. Parece por tanto, como veíamos en el Génesis, que hay una justicia para Dios y otra para el ser humano ya que se exige a éste que actúe de acuerdo con una justicia que Dios mismo transgrede (M. Buber, 1992, pág. 189). Todo ello aunque, como admite a regañadientes S. Agustín, el culpable no pueda ser sólo

¹⁶⁰ Por cierto que no será la única vez, también en el Libro de los Jubileos el demonio Mastema sugiere a Yahvé el sacrificio de Isaac, y en el Talmud igualmente Satán acusa a Abraham, a lo que Yahvé responde con la prueba.

Satán sino de forma muy especial aquél que le dio el poder de tentar (Agustín de Hipona, *De la paciencia*, 1978, tomo XII, pág. 394).¹⁶¹

b) Discurso y razones de los amigos: sabiduría de Dios e incompreensión de Job, el sufrimiento humano siempre es merecido

Los amigos de Job representan la tesis oficial y más ortodoxa del momento: la justicia de Dios, que siempre debe presumirse, exige y determina que lo que le sucede a Job, en términos legales, sea necesariamente consecuencia de su mal comportamiento o alguna falta achacable a éste. Así, de acuerdo con la historia de la alianza con su pueblo (si bien Job curiosamente viene de Oriente, pues vivía en el país de Us, Job. 1:1) Yahvé bendice a los que obedecen su Ley y maldice a los que se apartan de ella. En este contexto, sin embargo, nadie parece estar libre de culpa pues: “¿Es justo ante Dios algún mortal? ¿Ante su Hacedor es puro un hombre?” (Job, 4: 17), expresiones que nos llevarían a clamar en consecuencia que todos deberían ser castigados permanentemente como lo ha sido Job.

No obstante, no sólo la justicia de Yahvé, y esto tal vez sea lo más interesante, también su sabiduría determina que en Job deba haber culpa, y es que ¿cómo puede saber Job que no es culpable si sólo Dios es sabio?: “¡Ojalá Dios hablara, que abriera sus labios para responderte y te revelara los arcanos de la Sabiduría que desconciertan toda sagacidad! ¡Sabrías entonces que Dios olvida aún parte de tu culpa!” (Job. 11: 5-6). O “¿Escuchas acaso los secretos de Dios? ¿Acaparas la sabiduría? ¿Qué sabes tú, que nosotros no sepamos? ¿Qué comprendes que a nosotros se nos escape?” (Job, 15: 8-9). El capítulo 28 pone término a los discursos de los amigos en parecido sentido con un elogio a la sabiduría de Dios: “Mas la sabiduría, ¿de dónde viene? ¿Cuál es la sede de la inteligencia? Ignora el hombre su sendero, no se le encuentra en la tierra de los vivos?” (Job, 28: 12-13). Y termina el mismo capítulo con un cuanto menos sugerente, “[Y] dijo al hombre: Mira, el temor del Señor es la Sabiduría, huir del mal, la Inteligencia” (Job, 28: 28).

Job debe, en consecuencia, confesar sus faltas, implorar perdón..., aunque no sepa cuáles sean aquéllas ni el porqué de éste. En esta línea de pensamiento resulta coherente que los amigos hagan dos pronunciamientos que luego Job se encargará de poner en cuestión: que sólo los malos sufren (Job 4:7-9) y que debe considerarse dichoso el hombre a quien Dios corrige (Job 5: 17).

c) Discurso y quejas de Job: un castigo desproporcionado e injusto, no son los malvados los que sufren

Resulta difícil resumir en pocas líneas la profundidad poética y la riqueza de imágenes y emociones que subyacen en estas palabras de Job, una de las cumbres del Libro y probablemente de la literatura universal. No hay casi con toda seguridad mejor comentario que el que se deduce de la narración literal del texto. Por ello, nos limitaremos a resaltar los puntos fundamentales de su alegato. Los diálogos comienzan en realidad, antes de que hablen sus amigos, con un discurso de Job donde éste reniega de su nacimiento: “¿Por qué me acogieron dos rodillas? ¿Por qué hubo dos pechos para que mamara? Pues ahora descansaría tranquilo, dormiría ya en paz...” (Cap. 3: 12-13). Y exclama también: “¿Para qué dar la luz a un desdichado, la vida a los que tienen amargada el alma...?” (Job, 3: 22).

¹⁶¹ No faltan, sin embargo, otras interpretaciones, bastante alejadas del tenor literal del texto, tendentes a justificar el papel que juega aquí Dios. Así para David Robertson se trataría de un juramento de Job que éste hace en su defensa y que Satán aprovecha para invocarlo como imputador de dicho juramento (citado por H. Fingarette, 1992 nota 22).

Job contesta las razones de sus amigos haciendo hincapié en su inocencia y les reta a que le hagan ver en qué se ha equivocado (Job, 6: 24). Hasta tanto no le convenzan, exclama: “no he de contener mi boca, hablaré en la angustia de mi espíritu, me quejaré en la amargura de mi alma” (Job, 7:11) y “hablaré sin temerle” pues Job se siente justo (Job, 9: 35). Es decir, reclama el último recurso que le queda a un reo ya condenado, al que no se le ha concedido ni siquiera el derecho a la defensa y que ni el mismo Dios puede quitarle: la necesidad casi biológica del lamento y el quejido. A Job, no obstante, bien le gustaría haber podido defenderse ante un árbitro imparcial: “¡No me condenes, hazme saber por qué me enjuicias!” (Job, 10: 2); “¿[C]uántas son mis faltas y pecados? ¡Mi delito, mi pecado, házmelos saber!” (Job, 13: 23); ¡[O]jalá pudiese disputar el hombre con Dios como con su prójimo! (Job 16: 21); “[U]n proceso abriría delante de él, llenaría mi boca de argumentos. Sabría las palabras de su réplica, comprendería lo que me dijera. ¿Precisaría de gran fuerza para disputar conmigo? No, tan sólo tendría que prestarme atención?” (Job, 23: 4-6).

d) El alegato de Elihú

Elihú irrumpe en la narración de forma un tanto sorpresiva, lo que nos lleva a pensar —a pesar de que se ha dicho que fue un añadido posterior que poco o nada añade a la historia— que lo que dice tiene cierta importancia para el argumento general del libro, algo que se habían dejado sin decir los amigos de Job y que conviene ahora precisar y aclarar. No es por ello extraño que Elihú se presente como un joven que monta en cólera ante Job por pretender éste tener razón frente a Dios y sus amigos, más viejos y experimentados que él (Job, 32: 1-5). Existe aquí una primera declaración de que la edad no es necesariamente sinónimo de sabiduría, que en realidad sólo el sople del espíritu es el que hace inteligente y éste sobrevuela tanto sobre jóvenes como sobre viejos (Job, 32: 7-9). Elihú exclama en consecuencia: “estoy lleno de palabras, me urge un sople desde dentro” (Job, 32: 18).

Lo primero que hace Elihú para defender el comportamiento de Dios es negar su silencio: “Habla Dios una vez, y otra vez, sin que se le haga caso. En sueños, en visión nocturna, cuando un letargo cae sobre los hombres, mientras están dormidos en su lecho...” (Job, 33: 14-15). Elihú alerta de forma especial contra la soberbia del ser humano pues para ello habla Yahvé al hombre en sueños, aunque éste no le comprenda, para enseñarle contra el orgullo que se encuentra en la esperanza del hombre de dominar el mundo con sus propios medios y capacidades (Job 33: 15-17). Pasa después a criticar más en concreto la postura de Job en varios sentidos y es que si Job se considera limpio, peca de vanidad, pero también de rebeldía por no aceptar los designios de Dios (Job, 34: 37). Tampoco es cierto que Dios proteja a los malvados y oprima a los justos pues “Quebranta a los grandes sin examen, y pone a otros en su sitio” (Job, 34: 24). Esta afirmación, que contradice lo que sostiene Job, queda dicha pero no demostrada. El sople del espíritu da la sabiduría y la soberbia la quita.

Si el mal del hombre no puede tocar a Dios sino a otro hombre (Job, 35: 7-8) ¿por qué Dios habría de castigarlo si el hombre no es ni puede ser enemigo para Él? En consecuencia, para Elihú Dios no castiga con el mal que manda o permite sino que el sufrimiento en realidad se convierte en una vía para ser corregido y aprender (Job, 33:19) o en el instrumento mediante el cual Yahvé transmite sus enseñanzas. De hecho, cuando el ser humano toca fondo y pierde toda esperanza es cuando puede aparecer el ángel mediador favorable ante Dios y conseguir que el individuo se vuelva más cabal de lo que era en su juventud (Job 33: 22-25). Elihú presenta por tanto el sufrimiento como medida pedagógica y terapéutica: “Él salva al pobre con la misma pobreza, por la miseria el oído le abre” (Job 36: 15). Por último, Elihú canta al poder inmenso de Dios y las maravillas que ha obrado —“Dios es sublime por su fuerza, ¿Quién es maestro como él?” Job, 36: 25— y

deja entrever que la solución al problema del mal no se encuentra en los argumentos intelectuales sino en la contemplación de la naturaleza, el arte, en la música o en la poesía, pues sólo aquello que es capaz de conmover al ser humano puede llevarle a comprender la realidad. Elihú es casi un ángel intercesor para Job y en efecto su aparición prepara y justifica la última intervención de Yahvé, “desde la tempestad...”.

VII.2.2.2 Job frente al lado oscuro de Dios

Como ha señalado Rudolf Otto, en el libro de Job aparece la presencia del aspecto numinoso de lo divino o el aspecto misterioso y augusto de lo numinoso (“lo numinoso en el Antiguo Testamento”, Rudolf Otto, 1980, pág. 38 y sigs.). En efecto, Dios responde finalmente en primera persona y lo hace (simbólicamente) “desde la tempestad” o, en otras versiones, “desde la tormenta”, para pasar seguidamente a defenderse de las acusaciones de Job y asegurar al mismo tiempo la autenticidad y el valor de su justicia. Yahvé comienza inquiriendo: “¿Quién es éste que empaña el Consejo con razones sin sentido?” (Job, 38: 1). La mención al Consejo parece dar a entender que Dios no está solo y de nuevo la utilización de un concepto plural de Yahvé o lo divino no anuncia mucho bueno para el ser humano. Así, tras esa pregunta, los capítulos 38 y 39 enumeran toda una serie de situaciones y acontecimientos que Dios conoce y Job no. Curiosamente respecto a varios de ellos el hombre del siglo XXI podría responder de manera distinta a Job pues el conocimiento humano ha evolucionado desde entonces: “¿has penetrado hasta las fuentes del mar?, ¿por qué camino se reparte la luz?, ¿has llegado a los depósitos de nieve?, ¿quién engendra las gotas de rocío?, ¿has observado el parto de las ciervas?, ¿querrá acaso servirte el buey salvaje?”. No obstante, lo fundamental del discurso al parecer es causar una honda impresión en Job que le deje sin habla, que le lleve a admitir que: “¡He hablado a la ligera: ¿qué voy a responder? Me taparé la boca con la mano. Hablé una vez..., no he de repetir; dos veces..., ya no insistiré” (Job, 40: 4-5).

En su segundo discurso, Dios califica de absurdo que el hombre-Job” pretenda juzgar a la divinidad y sus acciones por cuanto carece de una absoluta falta de entendimiento y se muestra incapaz de dominar a las fuerzas del mal. En esa situación, ¿cómo puede osar ni siquiera pretender castigar a Dios mismo? El único que puede dominar el mal es el propio Dios, si bien no sólo no parece tener intención alguna de hacerlo e incluso admite como suya la creación de dos seres de poder terrible: Behemot (“criatura mía como tú”, Job, 40: 15) y Leviatán (Job, 41: 3).¹⁶² Ante este panorama, Job baja la mirada y afirma: “Sí, he hablado de grandezas que no entiendo, de maravillas que me superan e ignoro... Yo te conocía sólo de oídas, mas ahora te han visto mis ojos. Por eso me retracto y me arrepiento en el polvo y la ceniza” (Job, 42: 3-6).

Tras la tempestad... viene la calma. De hecho, en el “epílogo” Yahvé restituye a Job en su dignidad anterior y sus bienes, con alguna diferencia potencialmente relevante como que no resucita a los hijos muertos sino que le da otros nuevos, lo que sin embargo no parece importunar lo más mínimo ni a Job ni al narrador. Sólo parece importar lo que le ocurre a Job y en consecuencia no se valora en el texto el sufrimiento que se haya podido infligir a otros (sus hijos y siervos muertos), quienes desempeñan en la narración un papel secundario. Tal vez indirectamente con ello se pretende indicar que no importa tanto cada

¹⁶² Las figuras de Leviatán y Behemot cobran su importancia específica como representantes cualificadas de las fuerzas del mal. Aunque se les acostumbra a atribuir, sobre todo a Leviatán, un contenido mítico asociado a la lucha primordial para crear el mundo, aquí aparecen identificadas como criaturas naturales concretas (ver, John Day, 1985, págs 62-87).

individuo en concreto y dar una lección de desapego, o mostrar que en realidad (una vez más) no somos todos iguales a los ojos de Dios.

Por último, Dios censura severamente a los tres amigos de Job y sus argumentos (nada dice de Elihú), destacando que el único que ha hablado con verdad ha sido Job, y ello a pesar de acabar de haberlo reprendido gravemente por su vanidad y arrogancia. En resumen, no parece ser este epílogo aparentemente la pieza más coherente de todo el libro de Job.¹⁶³ No obstante, cabe deducir igualmente que Dios ama más al que es capaz de enfrentarse a Él y su aparente injusticia (Job) que a los aduladores (sus amigos), pues ¿qué postura puede ser más digna que enfrentarse a la injusticia venga de donde venga? Dios no es por tanto un padre amoroso en el sentido que daríamos nosotros a ese término, pero tampoco un vanidoso que requiere compulsivamente de adoradores acríticos como a veces se retrata en la Biblia. En todo caso, nos quedamos con la duda de qué habría hecho Dios si Job, el hombre justo al que acaba de reconocer que llevaba razón contra sus amigos, no agacha la cabeza y continúa reclamando justicia.

VII.2.3. El sentido profundo del Libro de Job

VII.2.3.1. La injusticia divina: principios jurídicos y éticos

a) Una interpretación jurídica: entre justicia y retribución

Aplicando, como hacíamos en el Génesis, una interpretación jurídica comprobamos cómo de nuevo fallan los principios más elementales del tratamiento equitativo pues en varios capítulos, Job se queja del trato injusto que Dios adopta con los malvados ya que si fuera cierto lo que dicen sus amigos –que su castigo es consecuencia de su culpa– lo sería también que Dios debe castigar de forma más cruel a quienes mayor mal ocasionan. Pero curiosamente las cosas no parecen suceder así, de lo que Job da muchas muestras y ejemplos, como hemos visto. Así, en el mundo claramente es el malvado el que progresa y el inocente el que es explotado y sufre (Job 21: 7-26) y también (Job 24: 2-17) se muestra una imagen clara de cómo los malvados explotan a los buenos ante la mirada impasible de Dios. En esta guerra de verdugos y víctimas, al bondadoso parece tocarle la peor parte. Pero ¿y si fuera distinto? Job, en una última apología (Job, 31) acepta repasar todo su comportamiento y sus acciones por si pudiera verse alguna maldad en ellas, pero concluye de nuevo de forma negativa y clamando en consecuencia a Dios que, al menos, le escuche (Job, 31: 35).

Cabe insistir aquí como hacíamos también en el Génesis en la desproporción de la pena en relación con el delito potencialmente cometido, de manera especial debido a la frágil y perecedera naturaleza que se le ha dado al ser humano: “¿Quieres asustar a una hoja que se lleva el viento, perseguir una paja seca?” (Job, 13: 25). Job pregunta asimismo con inteligencia: ¿qué es el hombre para que se ocupe Dios de él con tanta atención? ¿Acaso pueden hacer mella sus malas acciones al guardián de los hombres? Además, dada su corta vida ¿no sería mejor tolerar sus delitos y dejar pasar sus faltas?” (Job, 7: 17-21). Y debido a constitución imperfecta ¿cómo puede pretenderse su pureza?, pues: “¿Quién podrá sacar lo puro de lo impuro? Ninguno” (Job, 14: 4).

No obstante, tanto en el cap. 16: 19 (“Ahora todavía está en los cielos mi testigo, allá en lo alto está mi defensor”) como después en el 19: 25 (“Yo sé que mi Defensor está vivo, y que

¹⁶³ En la crítica de Dios a los argumentos de los amigos de Job también se ha querido ver una crítica a los argumentos que utiliza la propia teodicea, pues unos y otros coinciden en gran parte (S. Neiman, 2002, pág. 291).

él, el último, se levantará sobre el polvo”), habla Job de un defensor que ha sido interpretado por diversos autores como una anunciación de la venida de Cristo por constituir en realidad la única respuesta posible a Job.¹⁶⁴ Sin embargo, el defensor al que clama no aparece finalmente ni se presenta como tal en el texto.

Por tanto, el Libro de Job también constituye la historia de un juicio a la inocencia de Job donde Dios es el juez, Satán el acusador y Job reclama la ayuda de un abogado (divino) que le defienda. Ese juicio se transformará poco a poco en proceso donde se juzga la conducta de Dios y Job acusa, reclamando al mismo tiempo la ayuda de ese mismo Dios (o un ángel enviado por Él) en su alegato. Finalmente, el juzgador que no se juzga a sí mismo impone su poder lo que basta para acallar las críticas del juzgado, pero deja el problema sin solución y las dudas como estaban al principio. No obstante, hay también otra lectura que lleva del total infortunio y desesperación de Job a su temor de Dios, al rechazo de su pretensión orgullosa y la asunción humilde de “lo que es”, sea esto lo que sea, lo que demostraría principalmente en su reacción ante el discurso de Dios tras la tormenta.

En definitiva, la lectura que surge del drama poético no gira en torno a la existencia o no de Dios, que no se discute, sino a la justicia o injusticia del mal que Dios infiere a Job; es decir es la relación personal no la existencia de Dios lo que está en juego (M. Zambrano, 2007, pág. 352, en el capítulo “El Libro de Job’ el pájaro”, págs. 351-370). Se trata asimismo de un pleito en el que víctima y verdugo intercambian sus papeles a lo largo del texto como juez y reo. En principio, es Yahvé el que juzga y Satán el que ejerce de fiscal, mientras que Job ocupa el banquillo aunque carezca de abogado pues no tiene quién le defienda. Por ello, Job llegado un cierto momento clama por un juicio justo y que sea Yahvé es que se vea juzgado en su comportamiento. ¿Tiene algún derecho el hombre frente a Dios? ¿Puede invocar alguna ley, algún pacto, algún principio? La Biblia podría haber acabado con el libro de Job, pero continúa. Esa es la prueba de que el presunto o real pacto de Dios con el ser humano parece roto definitivamente: Dios ha dejado de ser fiable.

Con Job la moral de la retribución típica del judaísmo queda puesta en cuestión y de hecho en muchos párrafos del discurso de los amigos podría perfectamente sustituirse el término “Dios” por “Ley”. El que en el epílogo se restaure los bienes a Job no es más que un guiño a la tesis de un Dios que finalmente hace justicia, al parecer un añadido para que la narración resulte coherente con la doctrina dominante en el judaísmo. En este sentido, Job representa también a todo el pueblo judío en su “padecimiento” por la ley de la retribución, pero también una posible lección de este drama es que el concepto de *retribución*, del tipo tú me das, yo te doy, acaba malográndose, y no deja de tener algo de satánico y de idolatría (M. Fernández del Riesgo, 2007, pág. 129, citando a Gonzalo Gutiérrez).

b) El sufrimiento de los justos “versus” bonanza de los injustos

La queja de Job de que el sufrimiento se ensaña con los más fieles seguidores de Dios no es nueva ni original. Ya a Epicuro le conmovía “que los hombres más religiosos se veían afectados por las desgracias más pesadas, mientras que a aquellos que o bien rechazaban totalmente a los dioses o bien no los adoraban piadosamente, les sucedían desgracias menores o no les sucedía ninguna; le conmovió incluso el hecho de que los templos eran frecuentemente fulminados por los dioses” (citado por Lactancio en *Instituciones divinas* y recogida por E. Romerales, 1995, pág. 99).¹⁶⁵ También sobre por qué los injustos progresan

¹⁶⁴ Así, Fray Luis de León, “Sé que hay redentor para mi vida”, incluido en I. Cabrera, 1992, págs. 97-114.

¹⁶⁵ En la “*Fábula del balcón y el ruiseñor*” Hesíodo clama igualmente que no desea “ser justo entre los hombres ni tampoco que lo sea mi hijo; pues cosa mala ser un hombre justo, si mayor justicia va a obtener un hombre

mientras los justos sufren, puede citarse a Jeremías, 12: 1-3, donde en un estilo judicial (aunque acepta que Yahvé no puede ser culpable) clama contra la injusticia de ver cómo los hacedores del mal y los tramposos progresan y pueden actuar como si Dios no viese sus caminos. También Esdras trata la posible injusticia de Dios e incluso alega que hubiera sido mejor si nunca nos hubiera creado, obteniendo una respuesta escatológica del ángel interlocutor al remitirse al misterio y al mundo que debe venir al final de los tiempos. Asimismo, en el Salmo 10: 1-5 se clama contra un Dios que se oculta y se esconde ante la arrogancia del malvado y su altivez que le hace exclamar: “no hay Dios”. Luego, en Isaías será el siervo doliente el que cargue con las culpas del injusto y el dolor de los justos (J. Treballe, 2008, pág. 247)

El sufrimiento no obstante también puede encontrar una justificación, como sostiene Elíhu, la de aprender y mejorar cada uno. Como sostenía asimismo Maimónides, por medio del sufrimiento el ser humano se aleja de su soberbia y se acerca a lo que yace en el fondo de su corazón. También en Eclesiástico (2: 4-5) se señalará que Yahvé prueba a los humanos en el “crisol de la tribulación” para hacerlos resplandecer como el oro. La sabiduría que enseña el sufrimiento es la que se aprende en la vida y no en los libros; es la experiencia de la finitud y la falibilidad de la voluntad personal (H. Fingarette, 1992, pág. 268). Se ha señalado asimismo al Libro de Job como un claro ejemplo de la distinción entre prueba y mera tentación, argumentando que la prueba resulta inevitable en el necesario proceso de maduración (como la uva debe fermentar para convertirse en vino de calidad) que debe seguir el ser humano para abandonar una religión de fachada y encontrar la que conduce a una profunda unión con la voluntad de Dios (J. Ratzinger, 2007, pág. 195).

En el campo de la filosofía esa potencial injusticia es también salvada de alguna manera por Spinoza para quien el malvado, si bien puede obtener ventajas materiales, vive en la oscuridad y la ignorancia y actúa de forma mecánica, siguiendo sus instintos o su disposición primitiva (a hacer el mal), convirtiéndose de esta manera en mero instrumento ciego del mal. Por el contrario, quien ejerce el bien, aunque privado de bienes materiales, estaría haciendo un ejercicio de voluntad que lo acerca a la virtud, lo que lo convertiría en servidor de Dios voluntario y consciente, y a través de esa consciencia cada vez más perfecto (Spinoza, 2006, pág. 17).

A Job sólo le queda la queja, el lamento, un recurso que “moralmente” no puede quitarse a la víctima, a cualquier víctima, incluso si tiene carácter propiciatorio o expiatorio. Cabría decir que en Job se da la experiencia mística del encuentro con lo Absoluto, tras una noche oscura que nada tiene que envidiar a la de S. Juan de la Cruz (P. Nemo, 1995, págs. 7, 131). Así, ese mal-exceso puede convertirse en la puerta necesaria para el encuentro con Dios, basta con que rebase la “Ley del mundo”, que sólo resulte comprensible desde “lo Otro” diferente de este mundo, que frente a él cualquier esfuerzo humano incluso mantenido hasta el agotamiento acabe en fracaso (P. Nemo, 1995, págs. 24, 76, 77, 98).

injusto. Mas espero que nunca el providente Zeus deje como definitiva esta situación” (vv. 268-274). Esta exclamación recuerda fuertemente a la que hace Job.

VII.2.3.2. Posibles salidas alternativas

a) La muerte como una salida válida

Job, como también hizo Hesíodo, plantea a la muerte como una salida válida y deseable para acabar con el sufrimiento.¹⁶⁶ En una línea no muy distinta de renuncia a la vida para encontrarse a Dios cabría traer a colación el “vivo sin vivir en mí y tal alta dicha espero que muero porque no muero” de S. Juan de la Cruz y Sta. Teresa (ver Capítulo III). Y es que es excesivo dar el mundo como Ley cuando en él reina otro señor “ese que Nietzsche niega y del que Job da testimonio: el que nos ha enviado el mal” (P. Nemo, 1995, pág. 85). A este respecto, el exceso del mal queda también representado en el libro de Job como la imposibilidad de morir.

b) El bien en sí que no debe ser buscado por ventaja alguna

La única justificación de la prueba que Dios decide infringir a Job, susceptible de ser comprendida desde la razón humana, parece derivar de que el bien (o la adoración a Dios que, en ocasiones, se propone como término sinónimo) debe ser elegido como norma de vida por sí misma, por principio o por fe, pero no por las consecuencias positivas o “recompensas” que uno pueda detraer de ello ya que, si esto fuera así, dicha opción carecería de valor o autenticidad. Es decir, la persecución de la virtud y el deber deben hacerse por sí mismos y no por la recompensa que quepa esperar en esta o en otra vida, pues ello privaría de honestidad a tal decisión (S. Mateo, 5 y 25). En otras palabras, el que hace el bien porque espera un premio no ama el bien sino la consecuencia. Sin embargo, una cosa es evitar recompensar a quien teniéndose por virtuoso de corazón lo sea en realidad por el premio que espera obtener a cambio –lo que le convertiría en hipócrita–, y otra muy distinta que sea castigado y torturado precisamente por pretender parecer virtuoso: ¿quién puede soportar la furia de Dios?, ¿no se está premiando al que ni es ni parece virtuoso? ¿Dónde quedaría entonces la proporcionalidad de la pena? Una cosa es que el que no sea auténticamente bueno reciba algún premio y otra que sea castigado cruelmente por ello, pues al menos simulando virtud no hacía daño a otros seres humanos. Un presupuesto es que la creencia o amor a Dios no se haga depender de los beneficios que se obtengan, y otra que el creyente sea maltratado precisamente por ello, para ponerle a prueba, o para comprobar la resistencia y sinceridad de sus creencias; eso es probablemente pedirle al ser humano más de lo que se le ha dado. Parece que se deja entrever un “todo vale con tal de que obedezcas a Dios”, pero probablemente resulta imposible de cumplir en la práctica pues ¿cómo estar seguros de cuál es la voluntad de un ser tan poderoso que insiste en quedar fuera de consideraciones (morales) humanas?

Yahvé le dice al final a Job “fíate de mí” aunque deba sufrir sin saber y mirar cómo incomprensiblemente se trata mejor al injusto que a él. Dios por tanto no pretende

¹⁶⁶ En “*Certamen*” de Hesíodo (aunque su autor podría ser Alcídamente según Nietzsche), se narra una supuesta competición entre Hesíodo y Homero, en la que el primero interroga al segundo. Así, a la pregunta de Hesíodo “¿[Q]ué es lo mejor para los mortales?”, contesta Homero: “[A]nte todo, lo mejor para los que habitan sobre la tierra es no nacer, pero, si han nacido, lo mejor es atravesar lo más pronto posible las puertas del Hades” (líneas 76-79). Por otra parte, a la pregunta de Hesíodo: “¿[Q]ué es la felicidad para los hombres?”, contesta Homero: “[M]orir después de haber sufrido lo mínimo y haber gozado lo máximo” (l. 177-179). Estas frases reflejan una visión pesimista de la vida humana presente en el mundo griego no sólo en Hesíodo sino en Homero, quien compara al hombre con las hojas que el viento hace caer, o en Herodoto, quien narra la historia de una madre que implora a Apolo como mayor bien para sus hijos que éstos sean liberados de la vida cuanto antes y puedan morir sin sufrimientos, o en Píndaro para quien “el hombre es el sueño de una sombra” (ver A. y M.A. Martín Sánchez, en Hesíodo, 1986, nota 9, pág. 144).

justificar el sufrimiento por medio de argumentos racionales sino imponiendo un poder que calla cualquier argumento. Señala a Job que su conocimiento es misterio pues ¿cómo quien no conoce las cosas y las razones del mundo puede pretender saber las cosas y razones de Dios? El ser humano parece por tanto estar condenado a vivir sin poder comprender, y en ese estadio Dios le ofrece como única salida el aceptar todo sin entender las razones que mueven a actuar a ese Dios de la manera que lo hace y no de otra. Dichas razones, sin embargo y curiosamente, el libro de Job sí las había desvelado claramente al principio, aunque las hayamos podido olvidar al llegar al final de la lectura: el sentido del sufrimiento de Job era una prueba para demostrar la autenticidad de su fe. De esto hablaremos seguidamente.

VII.2.3.3. El Dios de la tormenta: poder, silencio y misterio

a) El Dios de la tormenta

Que Dios aparezca desde la tempestad no es baladí pues tiene un valor simbólico potencialmente muy importante. Y es que los mitos babilónicos y cananeos solían identificar al rayo, a la tormenta, y la lluvia como armas claves que utilizaba el dios para luchar contra el caos dominante en las aguas primordiales.¹⁶⁷ También en la Biblia, Yahvé actúa a través del trueno o la tormenta, donde suele actuar como sinónimo de lo sagrado o en el aspecto más numinoso como se muestra en Isaías, 6: 1-4 o en Ezequiel, 1: 4 (ver J. Trebolle, 2008, págs. 213 y sigs). Yahvé envía también sus rayos en Isaías, 10: 26 y en el Salmo, 18: 15; en el Salmo 29: 3 se menciona específicamente que “el Dios de gloria trueno”, apropiándose del lenguaje de las religiones cananea para decretar la supremacía de Yahvé (ver Carola Kloos, 1986, págs. 15 y sigs; J. Trebolle, 2008, pág. 192). Resulta igualmente curioso que ya Yahvé anunciara a Noé una nueva Alianza mandando el arco iris como confirmación, es decir cuando acaba la tormenta, y que también Cristo vea como Satanás cae “del cielo como un rayo” (S. Lucas, 10: 18). Por último, en un entorno literario el trueno acompaña a la caída de papas y líderes religiosos mientras que se anuncia el triunfo del Anticristo (V. S. Soloviev, 2006, págs. 90, 91). El Dios de la tormenta como contrapunto de un Job que calla nos recuerda igualmente al personaje Yago del *Otelo* de Shakespeare cuando al final de la tragedia exclama: “*Demand me nothing, what you know, you know, From this time forth I never will speak word*” (citado por R. Raatzsch, 2009, pág. 45). De hecho el nombre de Yago/Iago pudo tal vez no haberse elegido al azar pues resulta una posible e interesante síntesis de los nombres Yahvé y Job.

Pues bien, en el Libro de Job la tormenta y tempestad aparece con su lógico estruendo para calmar el caos de emociones y pensamientos que inundan la mente y corazón de Job. Es como una torta que se da para calmar a una persona histérica que se debe salvar de perecer ahogada, alguien que ha perdido el control y la calma necesaria para evaluar con sensatez lo que está ocurriendo. De hecho, no sólo aparece esta idea en el penúltimo apartado del Libro sino que en término *Shaddai* es un nombre utilizado a lo largo de todo el texto hasta treinta y una ocasiones para referirse a Dios, mas que en ningún otro libro de la Biblia y suele traducirse por “el Altísimo”, pero no es más que una libre adaptación de un término

¹⁶⁷ El Dios de la tormenta es por tanto una reminiscencia de la religión baalica o cananea. El “dios de la tormenta” era el más característico de las religiones cananeas y siendo también el dios de la fertilidad, tendía a convertirse en el dios hegemónico del panteón (J. Trebolle, 2008, pág. 117). De hecho, el Baal cananeo es “el que cabalga sobre las nubes”, “el Príncipe, Señor de la tierra” y también una divinidad de la tempestad que desde el balcón de palacio hacía oír su voz a través del trueno que anuncia la lluvia. Marduk, por su parte, aparece sobre el carro de la tormenta en la batalla contra Tiamat y Zeus es un dios del rayo. Igualmente, la teofanías de Yahvé, como las del resto de divinidades de la tormenta, suelen acompañarse de fenómenos atmosféricos tales como truenos, vientos, terremotos o erupciones volcánicas (J. Trebolle, 2008, pág. 118).

que sugiere más el significado de “dios de la montaña” o “dios del campo” (J. Trebolle, 2008, pág. 75).

b) Un Dios que consigue escapar al juicio moral imponiendo su poder, no la justicia

Dios no responde a Job en términos de justicia (teodicea) sino que es la teofanía del poder lo que convence a Job de que su grito ha despertado a Dios de su sueño (J.M. Almarza, 2006, pág. 53). Como señala Otto (y confirma Fingarrete, 1983), la voz que surge de en medio de la tormenta no da explicaciones morales de sus actos ni del sufrimiento de Job. Con su respuesta Job libera a Dios de justificar moralmente sus actos (I. Cabrera, 2003, pág. 46). A través de su discurso, Yahvé demuestra que no está sujeto a obligaciones morales de dar recompensas o adoptar uno u otro comportamiento. Es decir, no está obligado a nada, lo que prueba que es el único ser realmente libre. Si estuviera sujeto a obligaciones morales dejaría de ser omnipotente y por tanto libre de elegir su reacción. Otro planteamiento supondría otorgar a los seres humanos un poder de manipulación sobre Dios a la luz del binomio castigo-recompensa (así lo ha visto, por ejemplo, Edwin. M. Good, citado por H. Fingarrete, 1992, pág. 263, nota 59). Tal vez tras la frase de los evangelios de “no juzguéis para no ser juzgados” esté el intento de Dios de escapar al juicio humano. En este sentido, se ha afirmado que la abundancia de atributos morales y legales que se asignan normalmente a Dios no serían sino maneras de expresar las vivencias y sentimientos específicos que suscita lo sagrado en el individuo (ver Isabel Cabrera, 1998, pág. 14, comentando sobre tesis de Rudolf Otto).

No obstante, tras el enfrentamiento con Job, un Yahvé triunfador se muestra de nuevo paradójicamente proclive a cambiar: ya no hablará de nuevas alianzas con su pueblo y su poder terrible se volverá poco a poco menos tremendo hasta culminar con Cristo en un nuevo Dios que se hace hombre no sólo para salvar a la humanidad –que sigue sufriendo al fin de cuentas igual que antes– sino también, y tal vez fundamentalmente, para salvarse a sí mismo y dignificar a través suyo el papel del ser humano. Igualmente Satán parece perder su lugar privilegiado en el cielo y pasa a ser un tentador menor y con un poder disminuido. Así, en Job es la última vez que Satán consigue una victoria tan clara en su oficio de tentar, si bien aparentemente de forma provisional. De hecho, Jesús se encargará en el episodio del desierto de demostrarle que sus tentaciones ya no surten efecto. Ello no obsta, sin embargo, para que siga mostrando un poder terrorífico en el mundo; es decir, la fuerza de la tentación tal vez se haya debilitado pero no ha desaparecido del todo.

El Libro de Job no aclara sin embargo si éste se apacigua ante el poder terrible de un Dios que asusta y paraliza sus nervios o se calma convencido por la sabiduría inconmensurable de un Dios que provoca respeto y admiración. Yahvé da pruebas de su poder, un poder terrible, capaz de causar dolor sin límites incluso a un hombre tan justo como Job. Esta lectura no está sin embargo exenta de peligros pues “un dios indiferente que no responde a las esperanzas de sus criaturas y que envuelve todo en enigmas, difícilmente puede sostener su legitimidad, porque cada vez se hace más innecesario” (I. Cabrera 1998, pág. 89). Es decir, lo que no está tan claro es que con ese discurso Yahvé dé esperanzas para concebir una sabiduría humana pues al fijar como un hecho incuestionable la ignorancia e impotencia de Job, y por ende del ser humano, éste quedaría incapaz y deslegitimado para alcanzar por sí mismo ninguna meta, ni mucho menos la de vencer al mal. Job se refugia en el misterio y en el silencio. Sobre ello profundizaremos en el siguiente apartado.¹⁶⁸

¹⁶⁸ Existe una interpretación alternativa que dejaría lago mejor parado a Dios y es que no sea Yahvé el que habla sino Satán haciéndose pasar por éste. Esta posibilidad explicaría mejor la reacción de Job de pavor y ocultamiento, y encajaría asimismo con un Satán empeñado en acallar a Job para que éste no destape las

c) *Un ser humano que acepta su disolución y renuncia a su razón para comprender*

Cabría interpretar que lo que está en juego no es tanto la justicia o no de la acción divina sino el conocimiento que tiene Job de sí mismo y de su Dios. Job sufre porque no se conoce como ser humano y Dios hace lo que hace para llevarle a esta necesaria comprensión de sí (en este sentido, M. Zambrano, 2007, págs. 355, 356). Sin embargo, paradójicamente, lo que se requiere del ser humano no es que entre en disquisiciones filosóficas o en una reflexión ética sobre sus propios actos, lo que se le pide es obediencia y aceptación total de la voluntad de Dios, sea ésta la que sea, es decir aunque pueda resultarle injusta o cruel: “[J]ob se encuentra con Dios cuando abandona el último de los intereses que había puesto en él: el interés moral” (Isabel Cabrera, 1998, pág. 90). Sólo si el ser humano no juzga las razones de Dios, éste aceptará no juzgarle ya que otra posibilidad rompería el equilibrio necesario de las cosas. De hecho, no existe al final mención alguna de la apuesta con Satán, no se trata ahora de eso, sino sólo de demostrar entre truenos y relámpagos que “el hombre no puede medir la voluntad de Dios, que deriva de un centro fuera de las categorías del mundo”, las cuales quedan totalmente destruidas (J. Campbell, 1959, pág. 138). Job muestra un valor tremendo para no ceder a la concepción popular de lo divino y conseguir así hacerse merecedor de una revelación que nunca alcanzarán sus amigos los defensores de la visión más plana y ortodoxa. De esa manera Job agacha la cabeza pero no en señal de sumisión sino por haber “*visto* algo que sobrepasa cualquier cosa que se haya *dicho* a modo de justificación” (J. Campbell, 1959, pág. 138). Ante esa visión, sobran las palabras. Job se ha reducido a la nada, en todo caso, a “una herida que ‘se es’” (M. Zambrano, 2007, págs. 365, 367).

¿Pero puede considerarse en esas circunstancias al ser humano realmente libre y responsable? ¿Es que éste puede hacer otra cosa que asumir la voluntad de Dios? ¿Es que su propia voluntad puede ser algo distinta de la de Dios si todo el poder reside en éste? ¿Es que puede ocurrir algo en este mundo que no haya sido previsto (en el sentido de visto previamente), y por tanto asumido, por Dios desde el momento de la creación? Contraponer en este sentido la voluntad de los seres humanos a la de Dios supone reconocer la existencia de un poder que potencialmente le hace sombra y ello resultaría contradictorio con un Dios omnipotente. Por tanto, haga lo que haga el individuo dentro de su libertad no puede dejar de hacer aquello que Dios ha querido y aceptado previamente. De hecho, a Job no se le castiga por no hacer la voluntad de Dios, sino a pesar de hacerla. Queda por responder si un Dios que se impone por la fuerza, que exige de su criatura (Job) más una obediencia ciega y temerosa que un comportamiento moral, no podría conducir a una idolatría o una religión fetichista atenta tan sólo al comportamiento externo del creyente (en este caso su obediencia y sumisión) más que a una verdadera Religión natural (I. Kant, 1995, pág. 181). Este temor (Job) asimismo puede o debe llevar a la disolución, olvido de sí, como símbolo mayestático de la humildad frente a un Dios al que se está irremediabilmente sometido. Incluso cuando el ser humano se enfrenta a Dios no puede estar haciendo más de lo que ese mismo Dios permite, nada más que su propia voluntad, es decir, de Dios no se puede escapar aunque no se crea en Él o incluso se le desaparece. En este sentido, cabría afirmar que para conocerse a sí mismo uno debe

trampas que esconden su prueba, ni puede triunfar a través de la bondad pues desde ese momento habría vencido su artimaña. A ello apuntaría igualmente esa imagen de Yahvé plural que aparece al principio del discurso reunido en Consejo, que ya hemos visto. Por otra parte, la apuesta realmente ya la había ganado Yahvé a Satán pues Job no pierde la fe en Dios, a pesar del maltrato que sufre, sino que plantea sus dudas sobre la naturaleza de ese Dios y su actitud hacia él. Por tanto, parece que Dios podría haberse ahorrado su última intervención, al menos desde el sentido de su apuesta con Satán pues en todo caso es a éste al que debería dirigir su discurso desde la tormenta y sin embargo calla, prefiriendo en su lugar inquirir al ser humano representado por Job.

olvidarse de sí y renunciar a juzgar a Dios. Sin embargo, este olvido de sí puede también tomarse como una dejación por parte del ser humano de su responsabilidad, de su deber de ejercer de ser humano, de aquello que lo hace considerarse tal. En este sentido, nos recuerda Kant que el hombre debe examinar toda doctrina que le infunde respeto, antes de someterse a ella, para que ese respeto sea sincero y no fingido (I. Kant, 1992, pág. 7).

En todo caso, enfrentado Job al aspecto más terrible de Dios, Job renuncia a seguir quejándose pues se da cuenta que lo que está en juego es el posible alejamiento definitivo de Dios, algo peor para él que la misma muerte. “Job se aferra a Dios porque no quiere renunciar a sí mismo, a su pasión por Dios. La imagen de un mundo justo ya está destruida. Pero si Job se apartara de Dios, también se destruiría a sí mismo... Job mantiene la fidelidad al sí mismo en su trascendencia, aunque la figura de Dios no parezca representar adecuadamente esa trascendencia” (R. Safranski, 2002, págs. 266, 267). La razón, parece decírsenos, llega hasta donde llega, y allí donde ya no llega, se nos ofrece la fe para continuar el camino. Esta fe abre la puerta a un saber distinto que se nutre y parte de la razón pero que también aspira a superarla.

Por otra parte, el Dios silente responde a Job cuando éste deja de llamarle. Tal vez ello demuestre que Dios sólo habla al que ha dejado de hablar y está dispuesto a escuchar, lo que encajaría con una imagen divina paradójica que anuncia o deja entrever que su justicia no es de este mundo. Pero ¿a quién habla Dios? ¿Sólo a Job a quien ya tenía suficientemente convencido de su omnipotencia, y de quien nada cabía temer? Tal vez se esté dirigiendo también a Satán que pone en cuestión su poder y sabiduría al alegar que Yahvé se equivoca al confiar en Job o tener por cierta su fidelidad. Quizás se dirija también a algún aspecto recóndito de sí mismo ya que, según C.G. Jung, Dios inicia aquí un diálogo consigo mismo (C.G. Jung, 1964, pág. 27). En esta última parte del Libro de Job se supera el concepto mismo de racionalidad buscadora de certezas por otra capaz de vincularse al sentimiento y a la compasión frente al sufrimiento (Y. Ruano 2008 II, pág. 186).

En Libro de Job puede tomarse también como el libro de las preguntas sin respuestas, donde todos los personajes reconocen que Dios es un misterio y donde el discurso de Yahvé ignora el problema tal como lo plantea por Job: el sufrimiento de los inocentes (Isabel Cabrera, 1992, pág. 13). Job baja la cabeza y da por buenas las palabras divinas pero no sabemos si lo hace desde la comprensión real del misterio y de sí mismo o desde la rendición y aceptación de su papel como hombre, que incluiría no entrar a debatir con Dios. Sin embargo, asumir que no se puede discutir con Yahvé o que éste no está sujeto a juicio moral-racional, ni a un juicio reflexivo por sí mismo o por otros dioses potenciales, no equivale a haber comprendido el misterio pues Dios sigue manteniendo la distancia. Otra cosa sería aceptar que el ser humano puede ponerse a su nivel y compartir su saber lo que no parece ser el caso del Dios de Job, similar en este sentido al Dios del Génesis. Sólo en el Nuevo Testamento, un Dios –hecho hombre– se acercará al ser humano y aceptará hablarlo directamente sin necesidad de intermediarios cualificados, compartiendo su conocimiento, aunque sea limitadamente y a través de parábolas.

Es decir Job descubre al “Dios trágico”, al “Dios inescrutable del espanto” (cf. P. Ricoeur, 2004, pág. 455), y a través suya accede a una fe que está más allá de cualquier ética, la fe no verificable, una fe que no admite discusión, que se acepta y punto, más allá de la razón y más allá, añadimos nosotros, del propio mal.

VII.2.3.4. Job como héroe y arquetipo moral

Por tanto parece que el sufrimiento sobrevive en el misterio pues forma parte consustancial del mismo y por otro lado ese misterio no puede disolverse pues carecemos de un auténtico saber para ello. Ante este dilema se muestran dos caminos: el de la rendición ante el misterio de lo sagrado que lo cubre todo, el silencio del juicio racional y la disolución consecuente del yo, o el de intentar, casi en sentido opuesto, perfeccionar, fortalecer e incrementar nuestro yo como la mejor vía para acercarse a la disolución en este caso del misterio (“contra toda esperanza, esperaré”) y desenmascarar de esta manera, tal vez de forma definitiva, a la verdadera naturaleza del mal.

Como un héroe clásico Job asiste a la muerte de los contenidos lógico y emocional de su relevancia provisional en el mundo del espacio y el tiempo, se produce un reconocimiento de la vida universal que le hace despojarse de su importancia personal, celebrando así su propia aniquilación y el amor al destino; son en definitiva las características del arte trágico a las que se enfrenta el héroe (J. Campbell, 1959, pág. 32). No obstante, Job como el guerrero moderno sabe mantener la calma en medio de la tormenta y aprovechar las circunstancias adversas para forjar su carácter.

En Job a la tragedia le sucede la comedia, emulando así de nuevo el esquema clásico, donde se le restaura a Job en sus bienes una vez superada la prueba. Éste debe ser consciente de que se lo ha ganado, pero ¿ocurre esto en la vida cotidiana? De hecho, en el día a día de los hombre justos y fieles ese tipo de restitución de bienes no tiene normalmente lugar, razón por la cual se propone la solución escatológica como salida. Job aparece así como una obra radicalmente moderna al situar la esperanza de una felicidad total en esta vida en la Tierra, eso sí para quien consigue resolver el misterio o aceptar la voluntad de Dios agachando la cabeza, símbolo por otro lado de la humildad necesaria del sabio. La confianza existencial de Job abre la esperanza. Llegados a este punto, tanto a la teología como a la teodicea (la que ha llegado tan lejos) sólo le queda proponer la aniquilación del yo para que la voluntad de Dios fluya a través del ser humano sin obstáculos (I. Cabrera, 1998, pág. 155). Es el sentimiento de apaciguamiento y la emoción profunda que las palabras de la tormenta producen en Job lo que importa realmente y no tanto los posibles argumentos, pero también Job aprovecha la ocasión para comprender, para expandir su conocimiento, pues de otro modo una piedra hubiera servido igualmente para cumplir su papel.

Por otro lado, a apuesta de Satán con Dios no se refiere sólo a la relación de Dios con éste sino con toda la especie humana. Esa apuesta por tanto no acaba con Job sino que sigue todavía hoy vigente, y tal vez su solución pase por hacer lo que hizo Job. Desde este punto de vista el libro de Job puede considerarse en realidad como una cosmogonía que completaría y explicaría la narración del Génesis. Es decir, “[Y]havé tiene que renovarse porque su criatura le ha superado” (C.G. Jung, 1964, pág. 58). De hecho, las palabras de Jesús en la cruz (“Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?”) no sólo representan el único momento en el que Cristo se enfrenta a sí mismo, sino que pueden constituir la verdadera respuesta a Job, eso sí siglos después (C.G. Jung, 1964, pág. 61).

Job tal vez sea el primero que asumiendo en apariencia su derrota (como víctima propiciatoria) en realidad consigue la victoria. Una victoria ésta personal, individual y más bien provisional pues aunque logra que mejore algo el trato de Dios hacia él, no por ello libra a la humanidad del sufrimiento al que parece eternamente condenada sin remisión posible. Así, aunque Dios trata de demostrar en su discurso final la impotencia del ser humano, cabría interpretar también que el impotente es el mismo Dios pues aunque

quisiera resulta ser incapaz de destruir a las criaturas que representan el mal, ni tampoco puede reponer al ser humano en el estado de pureza inicial en que se encontraba en el paraíso. A la pregunta de Job, Dios responde con una palabra que no explica mucho, pero que plantea un nuevo nivel de discusión. Citando a Leviatán y Behemot, el cocodrilo y el hipopótamo, Dios parece querer aludir al triunfo del orden sobre el caos, un orden que precisamente excluye la necesidad de que el ser humano encuentre por sí mismo un islote de sentido. Si es Dios quien debe vencer a esas criaturas, al ser humano sólo le resta abandonarse a ese Dios que aplaza sin embargo permanentemente su victoria. También de esta manera Job supera la ley de la retribución que animaba al mundo judío pues no sólo renuncia a envidiar la prosperidad de los malvados, sino que acepta padecer la desgracia de la misma forma que se recibe la dicha, es decir como un don de Dios, lo que de alguna manera lo equipara con la “santa indiferencia cristiana” y la sabiduría griega de los estoicos y oriental.

En definitiva, algo se ha roto para siempre, existe un bloqueo que Dios ya no puede disolver aunque, al menos en algún momento, sobre todo luego en el Nuevo Testamento, lo haya podido desear. En efecto, ante el asesinato del hijo de Dios en la cruz (¿no es esta ofensa mucho mayor que comer de un árbol prohibido?) Jesús es capaz de perdonar e implorar perdón para sus verdugos “porque no saben lo que hacen”, pero su padre celestial, que no pudo perdonarles por haber comido del árbol de la ciencia del bien y el mal, debe seguir aplazando su perdón a una hipotética vida futura mejor, eso sí, tras la muerte individual o colectiva. Por otra parte, se ha afirmado que en Job se muestra que el ser humano puede ser y actuar mejor que su Dios (E. Bloch, 1983). Y es que Job parece superar en calidad moral a un Yahvé que se muestra impotente o cómplice frente al mal. Job en principio decide participar en la lucha contra el mal tomando o no a Dios como aliado, pero al final se ve obligado, para creer y amar a su Dios, a aceptar las cosas como son o como vienen, renunciando en consecuencia a la necesidad de explicar el origen del mal o sus desgracias. Ante un Dios paradójico y ambivalente quien quiere ser creyente, debe aceptar serlo “a pesar del mal” y “a cambio de nada” (J. Treballe, 2001, pág. 63). Ello no obstante, no hay que olvidar que la dignidad del ser humano es la propia dignidad de Dios, pues un creador no puede sino quedar reflejado en su criatura y viceversa. En esta línea cabe recordar las palabras de Chestov sobre Job: “En Job encontramos la imagen de un ser humano que busca libertad y mira para ello a los dioses; no hace falta saber nada de los dioses, basta esa aspiración, pues a fin de cuentas el ser humano no tiene más que dos opciones: o se somete al peso de la ciencia y admite que la muerte es la conclusión de su vida o aspira a emular a los dioses y alcanzar su libertad” (L. Chestov, *Sur la balance de Job*, citado por F. Savater, 2007, págs. 94 y 97).

VII.3. LA MÍSTICA: EL CONTEXTO INCÓMODO

VII.3.1. Concepto, contenido y límites

VII.3.1.1. Definición y tipología

a) Apertura personal a lo sagrado y poesía

Los movimientos místicos surgen en todas las tradiciones, preferentemente en momentos en los que el sistema religioso y sus instituciones padecen crisis de envejecimiento y de “rutinización” en alguno de sus elementos: creencias, ritos y organización (G. Scholem, “Misticismo y sociedad: una paradoja creadora”, citado por J. Martín Velasco 2004 II, pág. 38).¹⁶⁹ El problema es dar con una definición común que abarque a toda religión y doctrina.

¹⁶⁹ ¿No estaríamos hoy en uno de esos momentos? ¿No sería prueba de ello la explosión de espiritualidad a-religiosa?

Mística, en sentido cristiano, se ha definido como “una forma especial de conocimiento de Dios que se caracteriza por su condición experiencial y por llegar a Dios más allá de lo que permiten alcanzar el conocimiento por lo que otros cuentan de él y el conocimiento por conceptos” (J. Martín Velasco, 2004 II, pág. 17). En una definición susceptible de comunicar con la ciencia y la filosofía R.C. Zaehner entiende la mística como “la toma de conciencia de una unión o unidad con o en algo inmensamente mayor que el yo empírico” (citado por J. Martín Velasco, 2004 II, pág. 17). En un concepto aún más amplio se ha sostenido que “la mística no es una especialización (característica del pensar occidental moderno), sino una dimensión antropológica, un algo que pertenece al mismo ser humano. Todo hombre es místico –aunque sea en potencia” (R. Panikkar, 2005, págs. 20, 21). De hecho, la mística puede considerarse una experiencia integral de la realidad (R. Panikkar, 2005, págs. 63 y sigs.). En parecido sentido, se ha calificado a la mística como la única vía para entender experiencias de lo sagrado en principio ajenas a nuestra cultura (canibalismo o el sexo sagrado) sin caer al mismo tiempo arrastrados por su lado más oscuro (M Eliade, 1980 II, pág. 120). En resumen, cabría proponer como definición “relacional-integral” de mística la apertura personal a lo sagrado, el encuentro con el Absoluto, con lo que nos supera.

Por otra parte, el lenguaje secular enlaza en ocasiones con lo místico, “instinto, confianza, consciencia... son otros tantos vocablos que exigen un tercer ojo para ser operativos (R. Panikkar, 2005, pág. 237). En este sentido, a la mística se la ha definido también como “la poesía de la religión” (Patrick Grant, *Literature of Mysticism in Western Tradition*, citado por S. Sikka, 1997, pág. 258, nota7) y de hecho existe una importante relación entre la mística y la poesía pues no sólo muchos místicos emplearon la poesía sino que más de una expresión utilizada por algunos poetas para referirse a sí mismos, su experiencia y actividad recuerdan a las de los propios místicos.¹⁷⁰ Del mismo modo, en el mundo celta los poetas auténticos, diferentes del mero cantor ambulante, era considerados sacerdotes y jueces (R. Graves, 1984, pág. 25). Incluso, algunos escritores han reconocido haber escrito algunas o parte de sus obras en estado de arrobamiento como dictados desde el exterior (F. W. Blake, J.W. Goethe, R.M.Rilke). El mismo Nietzsche describe en *Ecce Homo* lo vivido mientras escribía su *Zaratustra* como revelación: “se oye, no se busca: se acepta, sin preguntar quién da” (citado por B. Grom, 1994, pág. 325). En definitiva, cabría concluir que todo proceso verdaderamente creativo (el arte) participa de la mística como un tipo de encuentro con lo numinoso (E. Neumann, 1982, pág. 402).

b) Tipos de experiencias místicas

Cabría diferenciar en primer lugar entre procesos de bajo nivel, que pueden acabar en depresión, confusión o incluso neurosis por no producirse en el momento adecuado o encontrar al sujeto que lo experimenta sin la preparación adecuada, y procesos de alto nivel que producen un salto cualitativo y positivo en el individuo (E. Neumann, 1982, pág. 400). Sólo estos últimos podemos calificarlos propiamente de místicos. A este respecto, si bien toda mística propugna la unión con la realidad inextricable base de su experiencia, podemos

¹⁷⁰ Hesíodo no era una excepción. Las siguientes citas de Hördelin son asimismo reveladoras (citado por Stefan Zweig, 1999, págs. 25-170): “aquel que ha nacido para la poesía, en el sentido divino de la palabra, ha de reconocer, como única ley, el espíritu del infinito, y a esta ley ha de sacrificar todas las restantes: ‘hágase tu voluntad, mas no la mía’” (en pág. 133); y “poco nos conocemos a nosotros mismos, pues llevamos dentro un dios que nos domina” (en pág. 151). En parecido sentido, Robert Graves sostuvo que el lenguaje del mito poético, y por tanto de la verdadera poesía, era un lenguaje mágico vinculado en la Europa mediterránea y septentrional a ceremonias religiosas populares en honor a la diosa Luna, o Musa, o Diosa Blanca algunas de las cuales datan incluso de la época paleolítica.

distinguir entre una mística “introversiva” o “especulativa” que privilegia el conocimiento como camino hacia la realización de la unidad, y una mística “extroversiva” que privilegia el amor como camino hacia a unión (J. Martín Velasco, 2004 II, págs. 38 y 39). Rudolf Otto distingue, de manera semejante, entre dos tipos de misticismo: el del camino interior y el del camino de la unidad: el primero (propio del Oriente) trataría de parar la corriente de pensamientos y emociones hasta descubrir la esencia o la nada que habita en el fondo de la mente, mientras el segundo (propio del Occidente) trataría de abrirse cada vez a más aspectos de la realidad para expandir la propia conciencia. Los dos caminos llevan paradójicamente a la misma conclusión: la nada es lo mismo que el todo (R. Otto, 1960, págs. 57-72).

En realidad, aunque pueda privilegiarse uno u otro aspecto, la experiencia del místico para ser auténtica debe integrar ambos polos: interior y exterior (cf. E. Neumann, 1982, pág. 415). A ello se añade que en la mística, como en cualquier aspecto de la vida, no es baladí la cuestión de quién y cómo es el sujeto que protagoniza la experiencia. Así dependiendo del carácter extravertido o introvertido del individuo, la experiencia y su interpretación pueden privilegiar uno u otro aspecto (W.T. Stace, citado por B. Grom, 1994, pág. 372). Cabría plantearse en este sentido si la experiencia mística está abierta a toda persona, es decir si todos podemos ser individuos místicos. Se ha afirmado que todo ser humano es por naturaleza un *homo mysticus* si bien en cada uno el proceso puede ser desencadenado por motivos diversos (crisis personales, enfermedades, accidentes, aprendizaje, etc...) o permanecer en potencia y no tener lugar nunca, por no encontrar la ocasión y la disposición de ánimo necesarios (E. Neumann, págs 395 sigs.).

VII.3.1.2. Elementos y fases de la experiencia mística

a) Fases y características esenciales

La contemplación mística atraviesa tres fases: la visión de Dios en el espejo de las criaturas, la débil visión de Dios en el espejo del intelecto y la contemplación directa de Dios, donde se para cualquier pensamiento pues no se ve nada fuera de la divinidad que lo envuelve todo, como quien se sumerge en un océano y sólo puede ver agua (F.M. Fernández Jiménez, 1999, pág. 226). Es decir, a través de la experiencia mística se accede a una visión unificadora de todas las cosas, donde a través de una disolución de los límites del yo se supera la diferencia sujeto-objeto (B. Gro, 1994, pág. 376) o la separación del espacio y el tiempo. Suele ser también común a la experiencia mística la debilitación del ego así como los estados alterados o no-ordinarios de conciencia, diversos del mero trastorno alucinatorio, lo que no siempre resulta sencillo de discernir. (J. Melloni, 2007, pág. 155-171). Hay asimismo una secuencia que se repite en las experiencias místicas que se resumen en las fases: ver-oír-escribir (J. Treballe, 2008, pág. 20). En este mismo sentido, para B. Russell, la experiencia mística empezaría con una pérdida de contacto con la realidad, donde los objetos comunes pierden su apariencia de solidez; donde se corre el riesgo de quedarse en mera demencia. Posteriormente, esa falta de solidez se iría sustituyendo por una re-revelación que des-vela el misterio y que trae consigo una visión diferente de la realidad, donde el tiempo y el espacio se funden en uno, donde todo parece estar conectado y la visión adquiere una certeza tal que para el místico se encuentra más allá de cualquier duda razonable. Acabada la visión, sin embargo, empezaría una tercera fase de recomposición donde el místico reflexiona, ya de vuelta a la “normalidad”, sobre la base de su experiencia mística inarticulada con objeto de poder articular un planteamiento más coherente y definitivo. En esta fase, el místico añadiría normalmente otras convicciones personales a las derivadas de la mera experiencia con objeto de poder asimilar su visión y

darle un sentido más coherente desde la normalidad recuperada (B. Russell, 1994, págs. 26 y 27).

b) La transformación del místico en otro

En ocasiones se identifica la experiencia mística con un proceso de iniciación. Hay que tener en cuenta que de acuerdo con Eliade: “por iniciación se entiende generalmente un conjunto de ritos y enseñanzas orales que tienen por finalidad la modificación radical de la condición religiosa y social del sujeto iniciado. Filosóficamente hablando, la iniciación equivale a una mutación ontológica del régimen existencial. Al final de las pruebas, goza el neófito de una vida totalmente diferente de la anterior a la iniciación: se ha convertido en *otro*” (M. Eliade, 1975, pág. 10).¹⁷¹ En cualquier caso, una vez experimentado el encuentro místico, el individuo cambia, ya no es el mismo, se convierte en otro (se entiende que mejor que antes) que comparte ya de alguna manera la misma naturaleza con “lo absoluto” con el que aparentemente ha logrado, en todo o en parte, fundirse. En este fundirse, sabiduría y absoluto tienden a identificarse. Como consecuencia, desde esa “otredad” el conocimiento se revela en sí mismo imposible de ser transmitido a través del lenguaje o del discurso; como mucho, de esa nueva visión de la realidad puede decirse lo que no es, pero no lo que es. En definitiva, la figura del místico en cuanto nos traslada a otro mundo que requiere otra forma de expresarse y comprenderse, siempre queda dentro del misterio, pero no se queda ahí al plantear una forma humana de acceder a otro nivel del conocimiento desde el que puede cobrar un nuevo sentido nuestro mundo incierto y confuso. Es decir, se trataría de otro tipo y calidad de saber.

VII.3.1.3. Viabilidad y validez del saber místico

a) Problemas epistemológicos

El misticismo desde un punto de vista de validez epistemológica se olvida del escepticismo como una experiencia más radical de la confrontación humana con el potencial del sinsentido (E. Becker, 2003, pág. 398). Es decir, que la mística parece prescindir de la naturaleza limitada del ser humano, pretendiendo de una manera que enlaza con lo mágico, defender que se puede acceder directamente a lo absoluto. Ello iría en contra de la naturaleza humana y excedería (mal) de sus propias capacidades, con lo que se podría convertir en una peligrosa vía creadora de ilusiones ficticias que acabaría generando más frustración o desorientación de las que existían antes de iniciar este proceso.

No obstante, las propias escrituras aceptan que el ser humano en su interior conoce la voluntad de Dios, que existe una comunidad de saber con Dios inscrita en nuestro interior que es a lo que llamamos consciencia (J. Ratzinger, 2007, pág. 179, interpretando para ello Romanos, 2: 15). En todo caso, aun aceptando la realidad y validez de idea de voluntad de Dios, resulta siempre difícil saber en la práctica en qué consiste ésta y cómo podemos estar seguros de que la experiencia mística nos abre a ella y no a otra cosa o simplemente a un error de nuestra propia mente. Por otra parte, si Dios representa lo infinito nuestra mente limitada, aunque pasase por un proceso de alteración no-ordinaria, estaría incapacitada para conectar con esa voluntad que la excede, salvo de forma imperfecta y aproximada.

¹⁷¹ De la tradición cristiana destaca como iniciación el rito del bautismo, del que el propio S. Juan el Bautista diferencian tres tipos: el bautizo de agua, el del fuego y el del Espíritu Santo (ver S. Lucas, 3: 16). En el texto gnóstico del *Libro de Jen* el propio Jesús iría algo más lejos al presentar los tres bautizos como partes de un proceso iniciático donde el bautizo en Espíritu viene a equipararse a la experiencia mística (ver E. Buonaiuti, 1982, págs. 205, 206).

b) Validez psicológica

Unas experiencias que se dan en la mayoría de los sujetos en contadas ocasiones (Plotino cuenta que tuvo dos experiencias de este tipo en toda su vida) no resultan en principio un canal excesivamente fiable para fundamentar una salida objetiva al problema de la ignorancia. La Biblia habla en este sentido de los falsos profetas que siempre ha habido y que son “engañosos”, no tanto por un acto deliberado sino por no corresponderse a la realidad (J. Treballe, 2008, pág. 147) “¡Ay de los profetas insensatos que se inventan profecías, cosas que nunca vieron!” (Ezequiel, 13: 2). Una vez más el engaño se relaciona con el mal

Pero no sólo por parte de la religión oficial, también desde el campo de la psicología y de la ciencia se mira a la mística con desconfianza. Hay que recordar a este respecto que para Sigmund Freud era un mero fenómeno psicológico de evasión. Sin duda existen experiencias que tratan de pasar por místicas y que en realidad esconden algún tipo de trastorno psicológico o de tipo alucinatorio (W. James, 1999, págs. 26 y sigs., por ejemplo, se hace eco de esta posibilidad). Incluso se han llevado a cabo experiencias de estimulación artificial de partes del cerebro que han dado como resultado experiencias con características similares (F. Mora Teruel, 2004, pág. 178). Tampoco la experiencia mística se toma ni siquiera mínimamente en consideración cuando ocurre durante la infancia, periodo del que se desconfía por parte de los adultos, salvo tal vez en el caso de que el niño ya hecho adulto relate su propia experiencia como auténtica, por ejemplo en el caso del “converso más reacio de Inglaterra”.¹⁷²

Sin embargo, resultaría injusto afirmar que todo tipo de actividad mística resulta falsa y engañosa. Los millones de personas que a lo largo de la historia han leído con dedicación, sumo interés y hasta devoción las obras escritas por los místicos demuestran que algo más se esconde tras ese velo. Y aunque sea posible identificar la base neurológica de la experiencia mística, más concretamente en el sistema límbico del cerebro, ello no le quita necesariamente virtualidad sino que demuestra el hecho indudable de una base fisiológica a todo cuanto le acontece al ser humano (F.J. Rubia Vila, 2002, págs. 186-191). En definitiva, si bien no todos los casos de experiencia mística ofrecen las mismas garantías de autenticidad, resulta fácil echar un vistazo a las importantes aportaciones de la mística en la religión, la poesía o la filosofía para evitar caer en el error de despreciar sin más esta forma (revolucionaria) de acceso al saber.¹⁷³

Pero entonces, ¿cómo diferenciar la experiencia válida, del engaño o de la mera locura? Hay en este sentido una serie de características: sensación de unidad y pérdida del yo, superación de la diferencia entre espacio y tiempo, pérdida del sentido de causalidad, superación del dualismo y contradicciones, sensación de objetividad y realidades profundas,

¹⁷² Así se denominaba a sí mismo C. S. Lewis quien en su obra *Cautivado por la alegría* describe las experiencias que tuvo desde los seis años de “algo que no podía nombrar” pero que luego describiría como la “experiencia central” de su vida (citado por Walter Hooper en el “Prólogo” a C.S Lewis, 1992, págs. 9 y 11).

¹⁷³ Sin embargo, un tanto sorprendentemente, la psicología oficial ha prestado escasa atención e investigación seria al fenómeno posiblemente más extraordinario de todas las experiencias humanas (Edward F. Kelly y M. Grosso, “Mystical Experience” en E. Kelly *et al.* 2007, págs. 495-575). Dentro de este vacío destaca por oposición el célebre psicólogo un tanto olvidado F.W.H. Myers quien aceptaba la virtualidad del éxtasis místico, el cual formaría parte en realidad de un fenómeno más amplio: la posibilidad de que una mente externa puede entrar a tomar el control de la mente y cuerpo de otra persona. En este sentido el éxtasis tendría dos facetas; una positiva (el fenómeno místico donde el sujeto no pierde del todo el control) y otra negativa (y entonces nos encontraríamos en algún caso de “posesión” considerada de tipo diabólico) (F.W.H Myers, citado por Emily W. Kelly “F.W.H. Myers and the Empirical Study of the Mind-Body Problem” en E. Kelly *et al.* 2007, pág. 113).

sensación de paz y bienestar, entre otras (F.J. Rubia Vila, 2002, pág. 181). Los mismos místicos como san Juan de la Cruz (*Subida al Monte Carmelo*, libro II, cap. 27, 4 y 5) y santa Teresa de Jesús, alertaban contra las experiencias equivocadas fruto de la imaginación del propio psiquismo o del diablo, especificando la santa de Ávila que lo que caracteriza a la experiencia auténtica son tres elementos: el poderío y señorío tanto de hablar y obrar que traen consigo, la gran quietud y recogimiento que queda en el alma, y la certidumbre de veracidad que provocan en el sujeto, quedando en la memoria con gran viveza (1957, *Las Moradas*, 6, 3, 5-7) o que dieran paz y descanso, que se grabaran profundamente en la memoria y que no entraran en contradicción con la Sagrada Escritura o la fe de la Iglesia (1957, *Castillo del Alma* VI: 3, 7 y 3, 11, y *Vida*, 25).

Otra de las pruebas de la validez de la experiencia mística es que puedan observarse algunos frutos tangibles de su actuación que de otra manera difícilmente serían explicables: mayor conocimiento, profunda convicción, fuerza, capacidad para llevar a cabo grandes obras. Así, por ejemplo, la tarea hercúlea de crear una orden del éxito de la Compañía de Jesús resulta difícil de comprender para un soldado herido sin grandes conocimientos previos sino fuera porque san Ignacio de Loyola tuvo al menos una experiencia mística donde tuvo la visión clara de crear la orden y de cómo proceder luego con ella.¹⁷⁴ También santo Tomás de Aquino a consecuencia de una experiencia mística decidió dejar de escribir, que todo lo escrito no tenía importancia a luz de lo visto y reclamó a Dios su muerte que le llegó poco después.

En cualquier caso, compete al místico en cada tiempo y lugar y a sus intérpretes contrastar lo vivido con lo que dicta a cada uno su honesto corazón y su sabia razón, con objeto de discriminar lo que sea auténtico, aunque resulte incomprensible, de lo que simplemente puede constituir delirio o locura. Todo ello sin entrar en que se haya demostrado en el ámbito de la psiquiatría que incluso ciertas formas de locura, aun siendo tales, pueden favorecer la creatividad y dar lugar a manifestaciones artísticas, pues ello no las convierte sin más en instrumento “fiable” del conocimiento.

VII.3.1.4. Saber místico, razón y ciencia

a) La mística como superación de la razón

El saber místico se diferencia del conocimiento común en que aspira a superar la razón. El misticismo tiene entre sus virtualidades ofrecer a través de una experiencia personal muy particular y de fuerte tensión un acceso a un conocimiento que le resulta vedado al intelecto discursivo (W. James, 1999, en pág. 285 y sigs.). Por tanto, a través de la experiencia mística se logra “ver” la realidad de otra manera que no está exenta de sentido sino que por el contrario dota de un contenido aparentemente superior, o al menos de otra calidad, a lo que se ve y se siente. Ya señalaba S. Pablo que la sabiduría a que aspira la religión no es la sabiduría de los hombres: “hablamos de sabiduría entre los perfectos, pero no de sabiduría de este mundo ni de los príncipes de este mundo, abocados a la ruina; sino que hablamos de una sabiduría de Dios, misteriosa, escondida, destinada por Dios desde antes de los siglos para gloria nuestra” (I Corintios, 2: 6, 7). Existen también textos del ámbito veterotestamentario, como la *Vida de Moisés* de Filón de Alejandría o la tragedia *Exagoge* de Ezequiel, donde el camino de salvación expresamente no es la sabiduría humana filosófica, ni siquiera la Ley en sentido literal, sino la revelación alcanzada directamente a través de experiencias excepcionales (J. Treballe, 2004, pág. 121). Esta búsqueda de revelación

¹⁷⁴ Se trata del éxtasis que S. Ignacio experimentó en Manresa que duro ocho días durante los cuales permaneció inmóvil (ver. E. Bounaiuti, 1982, pág. 188).

elevada no exclusiva del judaísmo sino más bien algo procedente del helenismo que aquél incorpora a su propia tradición. A este respecto cabe recordar también la bienaventuranza “dichosos los limpios de corazón porque ellos verán a Dios”. Es decir, implícitamente se estaría reconociendo que el conocimiento de Dios sólo podría darse a través de la experiencia espiritual y mística y no a través de la vía especulativa como pretenden los teólogos.

Por otra parte, santa Teresa veía a Dios presente en todas las cosas y que se comunicaba con ella directamente, dando así pie a una suerte de inmanencia (Teresa de Jesús, 1957, *Vida*, pág. 123); hay que recordar igualmente que la santa solía especificar que veía “para sus adentros”. Para S. Juan de la Cruz, la sabiduría en sí misma era Dios, entendido éste como Dios experiencial que se concreta en “divino fuego de amor”, un amor también a la sabiduría que originariamente significó la palabra “filosofía”, después devaluada por una interpretación más académica (M. Ofilada Mina, 2005, pág. 268). Y para S. Simeón el nuevo teólogo, por su parte, sin posesión del Espíritu no se podía hablar de Dios, sino tan sólo limitarse a repetir lo que otros has dicho de Él para tratar de atraer así la admiración de los demás, lo que despectivamente denomina “filosofar” (citado por F.M. Fernández Jiménez, 1999, pág. 21).¹⁷⁵ Según S. Simeón para que el alma viva de verdad se requiere su unión a Dios “en el conocimiento” pues sin esa unión el alma, aunque sea inteligente e inmortal por naturaleza, puede considerarse que en la práctica está muerta. De este modo, la divinización del ser humano pasa por el conocimiento directo de Dios, fuente de la verdadera ética y el verdadero amor (F.M. Fernández Jiménez en relación con la experiencia de S. Simeón, 1999, págs. 61, 107). Es más “[T]odo el que es sabio en las ciencias de los números no será juzgado nunca digno de entrever y contemplar los misterios de Dios, hasta que no quiera humillarse primero y volverse loco, rechazando con su presunción incluso el conocimiento que posee” (S. Simeón, citado por F.M. Fernández Jiménez, 1999, pág. 237).

Por tanto, en la experiencia mística se produciría una “iluminación” supraconceptual no discursiva, así como una comprensión profunda de todas las interconexiones que permitiría superar todas las contradicciones aparentes. Para el místico en ese otro nivel, en esa nueva consciencia cósmica, todo encaja perfectamente y cobra sentido como parte de un orden superior, todo, incluido el mal, el cual desde esa visión parece dejar de serlo.

b) Hacia un posible encuentro con razón y ciencia

La predicción de K. Rahner de que “[E]l cristiano del siglo XXI será místico o no será” podría extenderse probablemente a todas las religiones. Tal vez ello quiera decir que en una época de predominio de lo científico la mística se presenta como la vía más segura para unir ciencia y religión. De hecho esta presión que la mística pone sobre la razón, no elimina ésta sino que ensancha sus fronteras y límites, tal como también hace la parte más innovadora y osada del pensamiento científico, como la física cuántica o la teoría de cuerdas (ver capítulo IV). Así, del mismo modo que no tiene por qué darse necesariamente una contraposición entre razón y práctica, aquélla no debe limitarse a ser enemiga de la mística sino aspirar a hacer accesible la experiencia mística y dotarla de significado y valor. En este sentido, si filo-sofía es amor a una “sofía” que se considera una parte indisociable de Dios, todo filósofo no sería sino alguien que busca unirse a Dios. Por ejemplo, Maimónides prominente figura de racionalismo filosófico al mismo tiempo se muestra claramente inclinado al pensamiento místico (J. Trebolle, 2004, págs. 121, 122). Por otra

¹⁷⁵ S. Simeón, el nuevo teólogo, es un místico bizantino considerado uno de los tres teólogos principales de la Iglesia de Oriente junto a S. Juan evangelista y S. Gregorio Nacianceno.

parte algunos de los místicos han hecho un especial esfuerzo para relacionar sus conclusiones con la razón hasta el punto de haber sido considerados “místicos filósofos o especulativos” como el maestro Eckhart o el Nicolas de Cusa (cf. L. Kolakowski, 2008, págs. 79 y sigs, 107 y sigs.).¹⁷⁶ Y así, Santo Tomás definía el misticismo como el conocimiento de Dios a través de la experiencia, lo que de algún modo permitiría relacionar religión y ciencia, ya que ésta también apuesta por el conocimiento experiencial. La diferencia es que esa experiencia es inefable por lo que requiere expresarse por medio de paradojas. En realidad, la mística o la actitud del místico, entendida en sentido amplio, representa precisamente el espacio de libertad desde el cual se hace posible el ejercicio desinteresado de la ciencia ya que el amor a la verdad sólo puede darse desde una posición que trasciende el ego y, por tanto, los condicionamientos de la finitud, el interés, la vanidad y el prejuicio (S. Pániker, 1992, pág. 77). Asimismo, la mística comparte con la ciencia en su visión más elevada el tratar de percibir y “sentir” la vibración del universo, de lo real. En este sentido, no cabe duda de que algunas o muchas de las experiencias místicas pueden encontrar alguna explicación diferente si se lograra demostrar la existencia de más de cuatro dimensiones (M. Kaku, 1996, pág. 24, ver Capítulo IV). Asimismo, son varios los intentos de relacionar los últimos descubrimientos de la física cuántica con la experiencia mística (ver M. Talbot, 1986, págs. 117-128, en referencia al “tantra” budista e hindú). Del mismo modo, existen estudios que demuestran que las experiencias místicas tienen una posible base neurobiológica en el cerebro con la posibilidad por tanto de ser provocadas por ejemplo a través de excitación eléctrica del lóbulo temporal (F.J. Rubia, 2003, pág. 173). Esto no desvaloriza la experiencia en sí, cuya virtualidad no se niega sino que prueba que el propio cerebro puede acceder a otra visión de la realidad o a otra realidad tan “real” como la cotidiana (al menos desde el punto de vista neurofisiológico) que nuestra consciencia ordinaria es incapaz de percibir (F.J. Rubia, 2003, págs. 45, 63, 159 y sigs). Incluso la daría mayor legitimidad al probar su realidad y fundamento potencial en todo cerebro humano. Otra cosa son consecuencias que en términos religiosos tengan esos estudios.

VII.3.1.5. El saber interior más allá del texto: místicos, profetas y textos

Algunos tachan a la mística de a-religiosa por vivir al margen o incluso en ocasiones contra los textos que son reconocidos oficialmente como sagrados (al menos en las religiones del “Libro”). Pero ¿es el místico equivalente a un profeta? ¿Es idéntica la experiencia mística a la revelación? El enfrentamiento entre mística y profecía proviene del pensamiento de los padres de la Iglesia, pero cabe plantear que dicha oposición fue de alguna manera interesada pues entonces se trataba de salvaguardar la superioridad del canon recién formado sobre cualquier otra forma de conocimiento o experiencia. Más bien se trataría de una falsa contraposición ya que mística y profecía están unidas y deben ser coherentes, si son o aspiran a ser verdaderas. De hecho, durante el periodo patristico prevalecía la investigación sobre las escrituras cuyo sentido no podía ser encontrado sino se entraba en comunión con el misterio en ellas expuestos. Sería en la Edad Media, y sobre todo en los siglos XVI y XVII, donde la mística adquirirá un carácter más subjetivo de experiencia personal, de encuentro con Dios, que podría darse por tanto al margen o de forma paralela al estudio de los textos (ver F.M. Fernández Jiménez, 1999, pág. 252). Conviene recordar igualmente que en los primeros tiempos de la historia de Israel los transmisores de los oráculos y alabanzas de Yahvé eran llamados “videntes” cuyas formas de revelación se producían por medio de sueños o visiones, muy ligados, como en el caso de Jeremías, a los éxtasis. De hecho, Amós, Isaías, Miqueas o Jeremías nunca se designaron a sí mismos

¹⁷⁶ Nicolás de Cusa escribió según cuenta su libro *De docta ignorantia* fruto de iluminación particular que Dios le otorgó durante una travesía marítima (L. Kolakowski, 2008, pág. 108).

“*nabi*”, término que significa “anunciador” semejante al *prophètes* griego, y que sí aparecerá posteriormente, por ejemplo en Oseas o Ezequiel. (S. Montero, 1997, pág. 14).¹⁷⁷

La diferencia de caminos no es en todo caso tan grande con el intérprete ortodoxo pues también el místico parte normalmente de los textos religiosos y éstos a su vez reflejan la experiencia personal de algún autor remoto, y a menudo anónimo, que escribía como consecuencia de estar atravesando directa o indirectamente un estado de trance en el que se entraba en contacto directo – “a la escucha”– con Dios; es decir de alguien que estaba pasando por una experiencia mística o similar. De hecho, las divergencias entre la devoción mística y devoción de la fe son más bien de grado, de ritmo y de enfoque que de fondo pues toda persona religiosa aspira al encuentro con lo divino R. Otto, 2009, pág. 100). También las escrituras han sido calificadas de “materia inflamable, pretextos del místico” (Elémire Zolla, citada por J. Trebolle, 2004, pág. 99), categorías que pueden atribuirse de forma especial al *Cantar de los Cantares*, pero extenderse a todos si entendemos que “los textos bíblicos no son tanto un conjunto de proposiciones teológicas, sino más bien la manifestación de experiencias y convicciones religiosas” (J. Trebolle, 2004, pág. 101). Del mismo modo, la literatura apocalíptica, como hemos visto, legitima el papel de la revelación, del revelador y del revelado, y así “en el periodo helenístico, entre los dos Testamentos, la literatura apocalíptica cifraba la salvación en una nueva revelación, comunicada a través de una visión (...) Sólo una revelación puede mediar entre dos mundos, que aporte un nuevo conocimiento” (J. Trebolle, 2008, pág. 222). Esta revelación puede considerarse que tiene un contenido místico en la mayoría de los apocalipsis, y de hecho G. Scholem ya especificó que existe una continuidad entre el tipo de visión apocalíptica y mística.

Los textos religiosos en realidad no son sólo las frases o las palabras que expresan, en el caso judío, la historia de un pueblo sino que también dan cuenta de la ley cósmica tal como la concibió la sabiduría de Dios, y como tal tiene una infinita profundidad, susceptible de ser sacada a la luz en cada tiempo y lugar. En esta tarea, la labor del místico se demuestra fundamental (G. Scholem, 1996, pág. 25). Otra cosa es que la mística sea una vía usual para llevar a cabo la interpretación de un texto escrito por otro. Esto ha ocurrido de forma clara, por ejemplo, en S. Juan de la Cruz que convierte al *Cantar de los cantares* en arquetipo de la unión mística, y también en el grupo esenio de Qumrán donde se realizaba una interpretación de las escrituras bíblicas en sentido escatológico gracias a nuevas revelaciones (J. Trebolle, 2004, págs. 124-128).

El místico más actual y contemporáneo lo que hace es actualizar ese conocimiento a través de su experiencia personal, demostrando así que Dios no ha dejado de hablar al ser humano, como no podía ser de otra manera. En otras palabras, si bien las escrituras pueden darse oficial y canónicamente por cerradas a partir de un momento dado, no por ello Dios deja de hacerse presente ante sus criaturas y esta experiencia no tendría por qué ser contradictoria con lo que dice el texto escrito que refleja otras experiencias místicas más antiguas o la narración del que vio directamente las obras de algún avatar, mesías o enviado. El problema estriba en discriminar lógicamente las experiencias auténticas de las imaginadas o fruto de la alucinación, pero esta dificultad no es mayor hoy que lo era en la

¹⁷⁷ En otras culturas se distingue más nítidamente entre revelación e inspiración, sin que ésta última quede menospreciada en la comparación. Así en la tradición sufi, la primera está reservada a los profetas sobre los que descenden palabras del Libro eterno, mientras que la segunda sería propia de aquellas personas entregadas a Dios y que se dejan conducir por el Espíritu (J. Melloni, 2007, pág. 119). Pero hay que tener en cuenta que la tradición oriental no diferencia entre teología y mística, sino que se considera a ésta precisamente como la cumbre, la perfección de toda teología (Vladimir Lossky, citado por F.M. Fernández Jiménez, 1999, pág. 257).

época de los profetas, más bien todo lo contrario. Por otra parte, uno de los rasgos que pueden permitir identificar que una religión tradicional ha entrado en un periodo de anquilosamiento es que el texto ya no es “presupuesto” para encontrar la verdad (una verdad actualizada a cada momento histórico) sino mero “pretexto” para defender un mensaje cerrado previamente determinado y fijado de forma rígida. En ese momento, el texto en definitiva dejaría de ser fuente honesta de inspiración para convertirse en instrumento de confirmación de la doctrina oficial, y llegado el caso tal o cual palabra molesta puede desaparecer vía traducción o actualización del texto o ser oportunamente reinterpretada, del mismo modo que el místico que pone en jaque no tanto al texto en sí sino con su interpretación o adaptación oficial.

En resumen, el conocimiento religioso implica un acceso a los misterios que deben ser desvelados en cada tiempo y lugar. Por ello el místico supone su inevitable continuador y complemento del profeta. Es decir, la sabiduría escondida que se encuentra en la base de cada religión se da a conocer a través de la revelación o la experiencia mística, las cuales pueden dejar constancia en textos o no. Incluso, cuando el propio profeta o mesías no recoge él mismo sus palabras cabe entender que los textos de los potenciales escribas pueden contener lagunas o incluso contradicciones aunque sea de percepción, lo que podría ser colmado o completado por personas con experiencias místicas que tengan lugar posteriormente en el tiempo, que serían las únicas fuentes directas y por tanto potencialmente fiables –por ser de similar naturaleza a la original– para adaptar el mensaje de lo sagrado a cada momento presente.

VII.3.2. Mística religiosa y profana

VII.3.2.1. La mística judeo-cristiana¹⁷⁸

La cábala judía tiene relación con el primer gnosticismo así como con la literatura apocalíptica y escatológica. De hecho, tanto en los diversos tratados de las “Hejalot”, como el del “Apocalipsis de Abraham”, y el ya comentado “Libro de Enoc”, aparecen diversas descripciones del fin del mundo y cálculos de la fecha para la redención (G. Scholem, 1996, pag. 69) y el gnosticismo judío comparte la cábala su búsqueda para sacar a la luz los misterios del mundo del trono celestial (G. Scholem, 1996, págs. 48 y sigs, y 148 y sigs).¹⁷⁹ En este sentido el *Zohar*, atribuido a Moshé de León, viene a fusionar la antigua tradición gnóstica representada por el libro *Bahir* con elementos del neoplatonismo judío (G. Scholem, 1996, pág. 149 y sigs). Por su parte, el cristianismo no sólo aprovechó el pensamiento racional de los griegos sino que también asimiló la experiencia mística de los griegos de origen platónico que consistía en la iniciación del devoto en un proceso de identificación de sí mismo con la divinidad (J. Trebolle, 1998, pág. 620). También se da una influencia del gnosticismo sobre el misticismo de tipo monástico, como ocurría con la cábala, donde la “gnosis” como conocimiento directo de Dios queda transformada o difuminada dentro de la experiencia del “éxtasis” (K. Rudolph, 1983, pág. 369).

Con todo, tal vez lo más característico del misticismo cristiano sea el fuerte fundamento racional que lo acompaña, como corresponde a un movimiento que se desarrolla dentro de

¹⁷⁸ Como ya hemos destacado la mística existe en todas las corrientes religiosas, entre las que cabe destacar el sufismo islámico, el zen budista, el tantrismo o el chamanismo, éste último estudiado por M. Eliade.

¹⁷⁹ Cabe recordar a este respecto la simbología de la merkabá de los siete cielos (“Hejalot”) cada uno formado por siete palacios gobernados y protegidos por los gobernantes gnósticos (arcontes), que tanta influencia tendría en las ortodoxas “visiones de Ezequiel” y en el misticismo cristiano, sobre todo en Sta. Teresa de Jesús y S. Juan de la Cruz. No es tal vez de extrañar en este sentido que el creador del *Zohar*, Moshé ben Shemtob de León, viviera en Ávila de 1290 a 1305, no muchos años antes que los dos famosos místicos cristianos.

la civilización occidental y una religión fuertemente influenciadas por el pensamiento griego. En este sentido, Schleiermacher, principalmente en sus obras *Discursos sobre la religión* y *Doctrina de la Fe*, concibió a la experiencia religiosa como un “sentimiento de absoluta dependencia”, sentando con ello las bases de un modelo intuicionista de la religión. Dicho modelo subrayaba el valor privilegiado de la experiencia como método de acceso a lo religioso e influyó en R. Otto y W. James, entre otros (F.J. Carballo, 2006, págs. 15-41).¹⁸⁰ El enfoque de Schleiermacher puede relacionarse asimismo con el peso que la intuición intelectual adquiere como método filosófico en Fichte, Hegel y sobre todo en Schelling, quien establecería la intuición del Universo como el objeto de su filosofía. Sin embargo, no se trataba tanto de racionalizar la religión como de aceptar la inevitable reflexión filosófica sobre la misma. Schleiermacher llegaba a la conclusión de que el objeto de la religión es esa intuición del Universo y por tanto de lo infinito, una intuición que quedaría unida al sentimiento de total o absoluta dependencia, donde se partía del influjo de lo intuitivo (la divinidad) sobre el que intuye, sin poder sin embargo captar la naturaleza de lo intuitivo que quedaría más allá de la capacidad humana de intuir. Esta línea de pensamiento llevaba incluso a aceptar un cierto dualismo cuando señala que: “Dios no es todo en la religión, sino uno de los elementos, y el universo es más” (F.J. Carballo, pág. 26, nota 58). La percepción del caos, en este sentido, sería una intuición limitadora del Universo, de aquél que no ha sabido todavía percibir el Universo como unidad en la pluralidad.

No obstante, se apreciaron algunas limitaciones de este modelo –al que se le ha acusado entre otras cosas de excesivamente subjetivista o de dejar abierta la cuestión de cómo se relaciona una intuición pre-racional con el pensamiento racional– que han tratado de ser superadas por el enfoque perceptual de la experiencia religiosa expuesto y defendido por William P. Alston, especialmente en su obra *Perceiving God*, que se relacionaría a su vez con el modelo interpretacionista, explicativo o constructivista de John Hick y W. Proudfoot, quienes consideraban a la experiencia religiosa como mera experiencia subjetiva humana a la que se añadía una interpretación o explicación religiosa.¹⁸¹ W. P. Alston centra la experiencia religiosa en el encuentro concreto de Dios, o en otras palabras en la conciencia directa no sensorial de Dios o percepción mística. En este sentido, se parte de que existe “algo” objetivo que se presenta a la experiencia, con lo que se distingue el estado de conciencia subjetivo del objeto de percepción y se acepta, contra otras opiniones teológicas, que la experiencia directa de Dios es algo posible en este mundo sin que deba por tanto dejarse para la otra vida. Este camino constituye igualmente una vía potencialmente fiable y *prima facie* racionalmente aceptable para la teología e incluso para la propia filosofía sin perjuicio de tener en cuenta algunos problemas y limitaciones (F.J. Carballo, 2006, pág. 50, 57-150). Este planteamiento resulta de enorme importancia pues permite relacionar asimismo la virtualidad de la experiencia mística con el conocimiento de la realidad cuántica y abrirse así a la comunicación religión-ciencia.

VII.3.2.2. La mística no religiosa

La mística tiene un algo misterioso y profundo que atrae tanto a creyentes como a no creyentes hasta el punto de que se ha planteado una mística profana al margen de las formas religiosas e incluso un misticismo ateo (así, por ejemplo, J-CL Boulogne, *Le mysticisme athée*, y M. Hulin, *La mystique sauvage*, citados por J. Martín Velasco, 2004 II, nota

¹⁸⁰ Merece destacar en este ámbito el estudio de F.J. Carballo dedicado a la *Experiencia religiosa y el pluralismo religioso* (2006) en el que analiza las principales posturas en el ámbito doctrinal cristiano respecto a la experiencia directa de Dios y sus consecuencias.

¹⁸¹ F.J. Carballo para esta comparación toma como base de referencia y análisis la experiencia del filósofo español Manuel García Morente, expuesta en su escrito *El Hecho Extraordinario* (Ibíd., págs. 150-195).

55, pág. 42 y pág. 44). M. Laski y A.H. Maslow han estudiado los éxtasis y las experiencias cumbre (“*peak experiences*”), llegando a la conclusión de que tanto las producidas en un contexto religioso como las que se viven a-religiosamente presentan notables puntos en común. Más concretamente, Maslow sostiene que la explicación religiosa es algo que sucede después pero que en su núcleo esencial todos los éxtasis (no alucinatorios) son similares (citados por B. Grom, 1994, pág. 273 y sigs.). En apoyo de esa tesis se aduce que la experiencia mística tiene lugar en la gran mayoría de las religiones y que en cada contexto la interpretación “casualmente” coincide con la simbología que le es propia. Así, lo que sería una unión universal o un campo unificado de fuerzas para el ateo o agnóstico, para el panteísta podría ser la energía divina que lo inunda todo, para el hinduista un brahmán todo y único, para el budista el cuerpo cósmico de Buda o la vacuidad, para el taoísta el Tao primigenio e inexpressable, y para el cristiano el amor de Dios o el reino de Dios en nosotros (B. Grom, 1994, pág. 273). En consecuencia, se ha identificado un tipo común de acceso a una conciencia cósmica del cual se distinguiría el sub-tipo religioso pluridimensional que tendría a su vez varias variantes (RC. Zaehner, B. Grom, W. James, A. Huxley). De hecho, hay accesos al saber profundo tanto en la ciencia como en la filosofía que adquieren ribetes de experiencia mística.¹⁸² Y Tanabe Hajime de la Escuela de Kyoto (que comparó el *Zarathustra* de Nietzsche con Meister Eckart) ha sostenido que “en los místicos, la confluencia y la unión entre la religión y la filosofía alcanzaron un punto elevado” (citado por J.W. Heisig, 2002, pág. 235)

VII.3.3. Origen y contenido del mal en la mística judeo-cristiana

VII.3.3.1. En la cábala: el conflicto intra-divino

a) Todo y nada

La cábala plantea conclusiones esencialmente dualistas cuando no panteístas. No hay que olvidar que en la cábala, Dios es nombrado como *En-sof*, que precisamente quiere decir “el infinito” o mejor dicho “aquello que es infinito” (G. Scholem, 1996, pág. 23). Y el Zohar por su parte distingue entre dos mundos que representan a Dios: uno el más primitivo y profundamente oculto e ininteligible para todos salvo para Dios (el *En-sof*), y otro el manifestado, el mundo de los atributos. No obstante, siempre se trata de conjugar estas posturas con un monoteísmo de raíz, y así los dos mundos serían como el carbón y la llama que se necesitan y forman en el fondo una unidad (G. Scholem, 1996, pág. 173). En segundo lugar, encontramos la idea de que la creación era originariamente espiritual, pero el pecado o la caída fue lo que provocó la forma material que surge de la aparición de la existencia aislada de las cosas (G. Scholem, 1996, pág., 186). En tercer lugar, el Zohar presenta también una configuración trinitaria de Dios, algo distinta de la cristiana, al distinguir entre Yo (expresión de la plenitud del Ser que lo abarca todo), Tú (el Dios con el que el ser humano puede relacionarse a través de su corazón) y Él (el lado más oculto responsable de la creación) (G. Scholem, 1996, pág. 180). También la Nada y el Ser aparecen unidos y a menudo se propone el paso de la una al otro a través del punto primordial, un punto cuyo movimiento crea la línea y la superficie a partir de la cara oculta (G. Scholem, 1996, pág. 181).

¹⁸² Así, incluso el frío y racional Sócrates decía que obedecía a un *daimon*, a una voz interior que lo apartaba del mal (L. Kolakowski, 2008, pág. 11) y decía también Tanabe Hajime: “En ese momento, ocurrió algo asombroso. En medio de mi desolación renuncié y me rendí humildemente a mi incapacidad. ¡De repente fui llevado a una penetración nueva! Mi confesión penitente –metanoesis– me arrojó inesperadamente hacia atrás en la interioridad, lejos de las cosas interiores” (citado por J.W. Heisig, 2002, pág. 204). Ver también Capítulo IV.

Por último, la mística y la apocalíptica comparten motivos comunes, al menos en el ámbito hebreo, como confirman los textos de Qumrán (J. Trebolle, 2001, págs. 38-49, y 2004, págs. 115-121). El ascenso del alma mística a través de los siete cielos o palacios hasta contemplar la *merkavá* o trono de gloria –los primeros místicos judíos de la época talmúdica aspiraban a ascender al trono celeste para obtener la visión extática de Dios– se relaciona con los viajes al más allá de los apocalipsis cósmicos (J. Trebolle, 2008, pág. 226). Ambas también transfieren los símbolos de la creación primordial a la recreación escatológica y a la reparación mística “de un mundo fallido y de una historia malograda por la existencia del mal”, y ambas en fin comparten su interés por los seres intermedios o ángeles (J. Trebolle, 2004, pág. 115).

b) El mal precede al ser humano: separación, severidad o inarmonía

Respecto al origen del mal la cábala plantea que la *Shejiná* –el lado pasivo o femenino de Dios, también referido como la Sofía o la sabiduría divinas– se separa de Dios y se rompe la armonía –Dios pierde su sabiduría y queda en consecuencia tocado–. En este sentido, los cabalistas dedujeron que “conocer” en sentido bíblico o del Génesis 4:1, es la realización de la “unión” de la sabiduría con la inteligencia o de la Shejiná con el Rey (G. Scholem, 1996, pag. 195). Al mal también se le considera en la cábala como lo separado de Dios, lo que se desune de la unión a la que pertenece y en la que se compensa con el juego de contrarios y encuentra su armonía. De esta manera, convivirían dos posturas acerca del bien y el mal, aquella que ve en la acción humana el origen del mal y aquella que defiende la existencia del bien y el mal dentro de Dios mismo. En este último sentido, se postula el reconocimiento del mal, recuperando a Satanás como figura y posibilitando su vuelta a casa como “mano izquierda” de Dios o simplemente “el otro lado”. El conflicto en este sentido es intradivino, bien sea entre la severidad y el amor, bien sea entre el aspecto de Dios que desea la creación y aquél que propugna continuar eternamente en la inactividad y el ensimismamiento (por ejemplo en la obra de Isaac de Luria) (G. Scholem, 1994, págs. 99 y sigs.).

En “El Zohar: el libro del esplendor”, obra maestra de la cábala, se menciona que Dios creó tanto un paraíso terrenal como un infierno terrenal, de la misma manera que creó un paraíso celestial al mismo tiempo que un infierno celestial. Sin embargo, la severidad (o en otras versiones el poder que juzga) no alcanza a explicar la crueldad y sus excesos que repugna a cualquier observador neutral. Se ha propuesto asimismo que el mal podría ser resultado de un funcionamiento inarmónico de las *sefirot*, o directa consecuencia de un enfrentamiento entre dos de ellas: las que representan el amor (*Chessed*) y la severidad (*Middath-ha-Din*). Incluso en el Libro *Bahir* se identifica expresamente la severidad divina, un modo de ser o efecto de Dios, como “el Mal” mismo (G. Scholem, 1994, págs. 104-107). El mal nacería así por un lado de una separación (del árbol de la vida y el árbol del conocimiento) como consecuencia de la caída, de la cual surge un mundo irreal de falsas estructuras separadas de lo real. Pero también el mal se explicaría por un funcionamiento inarmónico de las manifestaciones de Dios (*sefirot*), donde en teoría la justicia, juicio severo o rigor de Dios (lado izquierdo) debe venir atemperado por su misericordia o amor (lado derecho) (G. Scholem, 1996, pág. 195-196). En este sentido, el mal no sería una consecuencia del acto de Adán pues éste actualizaría en todo caso un mal hasta entonces en potencia. El mal tiene también en la cabala una realidad propia que debe manifestarse como residuo o desecho orgánico del proceso de la creación, como consecuencia del cual Dios se desdobra (G. Scholem, 1996, pág. 197). El mal, “la emanación izquierda”, vendría asimismo organizado como una jerarquía de diez esferas (o estadios) paralelas a las diez *sefirot* sagradas que compondrían el bien; mientras éstas representarían cualidades de la divinidad,

aquellas tendrían un carácter más personal con nombre propio. Por otra parte, el mal, en la cábala y en el Zohar, es siempre una realidad existente pero también relativa pues una vez entendida deja como tal de existir.

Por último, lo oscuro del mundo que procede del *Zimzum* y de la “rotura de las vasijas” estaba integrado en la infinita luz, portadora por tanto de las semillas de la oscuridad. Un mundo perfecto no puede ser creado pues sería réplica del propio Dios, y éste no puede duplicarse sino sólo limitarse a sí mismo (G. Scholem, 1994, págs. 129, 130). En este sentido, encontramos en Isaac Luria y sus discípulos la idea de una auto-limitación de Dios en el *Zimzum* como un protoacto anterior a las emanaciones, estando las raíces de la severidad contenidas en el centro de *En-Sof*.¹⁸³ Esta visión del *Zimzum* de Isaac de Luria se matizará en la herejía de Sabbatai-Zwi, a través de su teólogo y profeta Nathan de Gaza. Para éste existirían dos partes dentro del concepto de Dios, una de luz consciente y otra inconsciente. Nuestro mundo sería fruto de la emanación de la primera, pero la segunda permanecía en el *En-Sof* sin participar en el acto creativo pues sería enemiga de la existencia de la forma, y por tanto de la vida humana, constituyéndose de esta manera en el principio destructor y raíz del mal (G. Scholem, 1994, págs. 130-133).

VII.3.3.2. En el misticismo cristiano: dualismo mitigado, panteísmo encubierto

Hay un dualismo que está presente en el cristianismo y que también recogen algunos místicos como S. Simeón, al señalar que el ser humano es un ser dual: “creado doble por Dios, por un lado el cuerpo (...), por otro lado el alma”. Sin embargo el ideal de Dios, y el progreso y salvación de la humanidad coinciden en hacer a cada alma más brillante y transformar el cuerpo sensible y material en inmaterial y espiritual (S. Simeón, citado por F.M. Fernández Jiménez, 1999, págs. 35, 53). Sólo el alma puede vivir el cielo antes de morir, el cuerpo en cambio no se volverá incorruptible hasta el día de la resurrección final y común, “sólo entonces seremos hombres por naturaleza, dioses por gracia” (S. Simeón, citado por F.M. Fernández Jiménez, 1999, págs. 44 y 58). También S. Simeón recoge un dualismo, al menos simbólico, cuando se acepta la existencia de dos seres opuestos –Dios y el diablo– que rigen mundos distintos: el invisible y eterno, por un lado, y el invisible y perecedero, por otro. La variación importante para salvar al monoteísmo es que el príncipe de este mundo, no reina en realidad sobre ningún mundo “sino porque a los que están clavados en él por el deseo de las cosas y de los asuntos mundanos los esclaviza y los domina” (S. Simeón, citado por F.M. Fernández Jiménez, 1999, pág. 126).

Para otros místicos, la divinidad tendría una doble faz, en la que se dan la posibilidad tanto para la bondad y el amor, como para la furia y cólera. Lucifer, sería en este sentido la actualización de la potencia del mal presente en Dios (Jacobo Böhme, citado por R. Otto 1980, pág. 148). Por otra parte para M. Eckhart (como para Ruusbroec), Dios no sólo representa el ser de todo lo que es sino también la posibilidad de todo lo que puede llegar a ser, de todos los mundos posibles (S. Sikka, 1997, págs. 116, 117, 225). De esta manera, el mal debería formar parte de Dios en el momento de la creación bien como realidad, bien como potencia. Sin embargo, tanto Eckhart como S. Buenaventura salvaban esta posible contradicción considerando, en la línea de S. Agustín, al mal como una privación del ser, de la que por tanto Dios no sería responsable pues sólo le atañe a él “lo que es” (S. Sikka, 1997, págs. 118).

¹⁸³ La tarea del ser humano consistiría en dirigir toda su intención y fuerza interior a restaurar la armonía original alterada por la rotura de los vasos y por las fuerzas del mal (G. Scholem, 1996, págs. 225, 226).

Por último, aunque algunos místicos coinciden en que el mal es ilusorio en el sentido de considerarlo falsamente como subsistente por sí solo pues el universo es una sola realidad indivisible (ver B. Russell, 1985, pág. 123), la presencia de un mal personalizado en la experiencia mística, como veremos seguidamente, resulta por otra parte también indudable. Por ejemplo, para el abad Poimén, famoso asceta, el mal existía y se concretaba en el exceso pues “todo lo que sobrepasa la medida proviene de los demonios” (citado por A. Bravo, 1997, pág. 98).

VII.3.4. La lucha de la mística contra el mal

VII.3.4.1. La lucha del héroe místico

La experiencia mística no está libre, sino todo lo contrario, de favorecer contactos con lo que se presenta como el diablo, el demonio, la personificación del mal o un poder oscuro similar, encuentro que el místico afronta no sin dificultades. Rudolf Otto, por ejemplo, ha relacionado directamente “lo *tremendum* y la mística” pues la experiencia mística suele venir precedida de “ciertos avances peligrosos y frustrados en las tinieblas” (citando a Plutarco, R. Otto, págs. 85 y 86) pues como le pasó a Cristo el alma humana tiene que ir al infierno antes de entrar al cielo (R. Otto, citando a Lutero, 2009, pág. 87).

Son famosos a este respecto los padecimientos que sufrieron personajes como Lutero, el beato Juan Calabria, santa Teresa de Jesús, san Juan de la Cruz o el propio san Juan Bosco. El mismo S. Pablo parecía sufrir un ángel de Satanás que lo atormentaba. De hecho, los propios místicos sospechaban a menudo de la posible procedencia diabólica de (algunas de) sus experiencias, que posteriormente acababa normalmente siendo vencida no sin dificultades (por ejemplo, la propia Santa Teresa o García Morente, ver F. J. Carballo, 2006, pág. 163). Señalaba S. Simeón el nuevo teólogo que hay de hecho anomalías producidas en el cuerpo por los demonios que suponen una verdadera tortura, pero que son permitidas por Dios para fortalecer la humildad, condición inexcusable para volver hacia Dios (citado por F.M. Fernández Jiménez, 1999, pág. 56). S. Juan Climaco afirmaba que los demonios intentan por todos los medios oscurecer nuestro intelecto, acabar con él para introducir sus malvadas sugerencias; para él cuando alguien en una discusión quiere imponer sus argumentos, aunque tenga razón padece de una enfermedad diabólica (citado por A. Bravo, 1997, págs. 93, 96). En este sentido, cabe hablar sin duda del místico como un héroe que se enfrenta al mal (sobre el héroe místico: E. Neumann, 1982, pág. 402).

En este sentido, se han relatado casos de posesiones/invasiones diabólicas entre algunos místicos, con manifestaciones corporales, orales, tentaciones, sufrimiento físico, falsos estigmas y llagas, etc... (S. Houdard, 2008, págs. 221-275 que se apoya, entre otras, en la experiencias del jesuita Jean-Joseph Surin) Incluso se da el supuesto de personas que antes de ser místicos sufrieron posesiones diabólicas, como el de la monja ursulina Jeannes des Anges (S. Houdard, 2008, pág. 268, si bien en otras versiones estas supuestas posesiones escondían unas relaciones prohibidas con el padre Urbain Grandier). Incluso algunos místicos en el siglo XVII eran sospechosos de “espiritualistas”, en un sentido negativo de mantener negocios con espíritus (S. Houdard, 2008, pág. 273).¹⁸⁴

¹⁸⁴ También místicas como Margarita María Alacoque o Catalina de Siena mostraban actitudes equívocas, como ingerir los excrementos de una disenteria (la primera) o comer el pus de los pechos de una cancerosa (la segunda) asegurando en ambos casos que el sabor era deleitoso, o los flagelantes, tan frecuentes entre los místicos, acabaron por ser vistos como poseídos por las pasiones demoníacas que pretendían vencer (E. Roudinesco, 2009, págs. 28 y sigs., pág. 35.). Es decir vivían en el exceso.

Del mismo modo, en el mundo cristiano (monástico o no), el demonio se identificaba a menudo con las pasiones (cada pasión tiene su demonio), pero también con los deseos del individuo, con su propia arrogancia e incluso con sus miedos a lo desconocido o a lo extraño, siendo normalmente para el monje (místico) el ascetismo –mediante la negación de la propia voluntad– la mejor vía para llegar al estado de tranquilidad absoluta (A. Bravo, 1997, págs. 84-87, nota 93). Así, para S. Simeón, la lucha contra el mal se concretaba en la lucha contra las tentaciones producidas por los agentes del mal. Aquí S. Simeón enlaza con la corriente ascética de la vida monástica al priorizar el objetivo de lograr la impasibilidad o la imperturbabilidad, como camino también para poder llegar a la contemplación de Dios (F.M. Fernández Jiménez, 1999, pág. 160). Este ascetismo incluía la abstinencia sexual, y ello por varias razones: desde la pérdida de energía, esclavitud, dependencia y distracción que supone, hasta el estímulo que ofrece a la sensación de realidad del ego (en este último sentido, A. Watts, citado por A. Bravo, pág. 88, nota 99). Igualmente requeriría la renuncia a los bienes o pobreza y la ruptura de lazos familiares, por parecidas razones.

Frente a ello, los místicos también adoptar el papel de guerrero contra el mal sólo que a través de una postura de dominio de sí, de quietismo, de mantener la calma en medio de la tempestad de emociones, aprovechando al mismo tiempo para expandir el conocimiento. Esta postura cabe relacionarla por ejemplo con el famoso “nada te turbe, nada te espante” de santa Teresa. También para S. Simeón el monje, al que llamaba guerrero de Cristo debe estar, como parte de esa lucha, en guerra permanente contra las pasiones.

VII.3.4.2. Muerte mística y descenso a los infiernos

La noche oscura aparece fuertemente relacionada con la necesidad de pasar por una muerte iniciática o mística que se repite en todas las tradiciones –descuartizamiento en el chamanismo, extinción en el sufismo, gran muerte en el budismo zen, experiencia pascual en el cristianismo, etc...– pues a fin de cuentas “sin morir a lo anterior no hay revelación de lo nuevo sino incesante repetición de lo antiguo” (J. Melloni, 2007, pág. 204). Así, por ejemplo, S. Simeón el nuevo teólogo en una de sus experiencias místicas sintió a su cuerpo convertido en luz inmaterial y oyó una voz que le señalaba que estaba contemplando la gloria de Dios y que así serán los cuerpos en la otra vida (F.M. Fernández Jiménez, 1999, pág. 17). Del mismo modo, los místicos españoles Teresa de Jesús y Juan de la Cruz mostraban ambos un deseo de trascender cuanto antes esta vida para encontrarse realmente con Dios, lo que les llevaba a clamar su conocido “*muero porque no muero*”. En parecido sentido, en un ritual chamánico de los esquimales ammasilik, el sujeto en un determinado momento caía “muerto” permaneciendo inane durante tres días y tres noches mientras un gran oso blanco le devoraba; sólo tras pasar por esta prueba recibe el aprendizaje el don de chamanizar (M. Eliade, 1975, pág. 159).

Por otra parte, la tradición de bajada a los infiernos en el mundo judío procede de un *midrás* que Justino cita (J. Treballe, 2008, pág. 253). Igualmente aparece en la religión griega como una función propia de lo femenino y de la hija más en concreto; en el cristianismo sin embargo será el “hijo” el que protagoniza este viaje singular (M. Zambrano, 2007, pág. 328, nota 1). También encontramos ritos donde penetrar en el vientre de la Madre Tierra (donde se teme ser devorado) simbolizaba un “*descensus ad inferos*” donde uno debe enfrentarse a monstruos y demonios. Cuando tal descenso tiene lugar en carne y hueso forma parte de las iniciaciones heroicas cuyo objetivo era la conquista de la inmortalidad corporal (M. Eliade, 1975, pág. 104). Así, el descenso a los infiernos forma parte del proceso de iniciación chamánico, donde el chamán es instruido durante un tiempo por otros chamanes muertos y demonios antes de ascender al cielo a fin de obtener su consagración definitiva

(M. Eliade, 1975, pág. 166), como los tres días de tinieblas que preceden el renacimiento de la luna (M. Eliade, 2000, pág. 90) y los tres días que Jesús bajó a los infiernos.

Este infierno estaría constituido para M. Zambrano por todo aquello que resulta negado o reducido al olvido, incluidas cosmovisiones y tradiciones, y el mismo mal añadiríamos nosotros: “Nadie entra en la nueva vida sin pasar por una noche oscura. Sin descender a los infiernos, según reza el viejo mito, sin haber habitado alguna sepultura” (M. Zambrano, citada por J. Lizaola, 2008, pág. 243). De hecho, como señala J. Ratzinger, el descenso de Jesús a los infiernos del que también habla “el Credo” no se llevó a cabo sólo en su muerte y después de acaecida ésta, sino que forma parte siempre de su camino, el cual consiste en retomar toda la historia de la humanidad desde sus inicios, es decir desde Adán, y recorrerla y sufrirla hasta el fondo para poder así transformarla (J. Ratzinger, 2007, pág. 48). Un descenso a los infiernos parecido tendría lugar en el ámbito de la psicología, particularmente en el psicoanálisis, donde tiene lugar un “descenso” a las profundidades de la psique habitada por monstruos y energías reprimidas (M. Eliade, 1975, pág. 211, nota 56). En definitiva, a través de la mística se trataría de acceder al Dios oculto, el rincón más recóndito de la divinidad.

VII.3.4.3. Noche oscura y lado oscuro de Dios

La noche oscura representa una fase necesaria por la que al parecer habrá que pasar para llegar al estado potencial de unión o percepción directa de Dios.¹⁸⁵ En este estadio –a la que también se llama “intervención purificante de Dios mismo” o “noche pasiva”– Dios a través de las pruebas más variadas –dolor, enfermedades, persecuciones– que incluyen o suponen el aparente alejamiento o abandono divino, consigue dilatar el corazón del místico, hacerlo desprenderse de cualquier apego que pretenda tomar a Dios como objeto/sujeto a su libre disposición, así como purificar su amor para hacerle dirigirse a Dios por sí mismo y no por lo que éste pudiera otorgarle (J. Martín Velasco, 1995, págs. 32, 33). S. Simeón el nuevo teólogo relataba también una fase dolorosa en el proceso de purificación del alma: “un alma que (...) ve, en primer lugar, la oscuridad de las pasiones que en el fuego del Espíritu se alza en ella misma como humo, y ve como en un espejo la negrura que este humo ha producido y se aflige y siente las espinas del pensamiento y la leña seca de los prejuicios ardiendo y reduciéndose a cenizas”, es decir, el ser humano debe atravesar un puente que separa el estado conocido (humano) del desconocido (suprahumano), para lo cual debe purificarse (S. Simeón, citado por F.M. Fernández Jiménez, págs. 43 y 124).¹⁸⁶

Ante la presencia de esa noche oscura cualquier otro mal carece de valor o entidad: “[Y] todos los sufrimientos que puedan venir de fuera nada son en comparación con la noche oscura del alma, cuando la luz divina ya no ilumina y la voz del Señor no se escucha” (E. Stein, mística y filósofa, 1998, pág. 32). Hay que tener en cuenta que para el místico, el sufrimiento puede paradójicamente ser un problema por “no poder sufrir bastante” –como señala S. Juan de la Cruz– ya que es un sufrimiento que se ofrece a Dios, esencialmente, para demostrar la calidad del amor que se siente. Ese arrebató místico da una fuerza que permite superar el estado de padecimiento normal de una persona corriente. Ahora bien, el sufrimiento no es un bien en sí, sino que debe servir para renovarse y alcanzar la sabiduría. En este sentido, el peligro de la noche oscura es que puede llegar a ser un artificio para escapar a la realidad del mal o quedarse instalad en ella sin luchar por salir y vencerla.

¹⁸⁵ S. Juan de la Cruz diferencia entre la noche de los sentidos y la noche del espíritu como dos fases subsiguientes.

¹⁸⁶ Esta idea del puente la encontramos también en otras culturas y en especial en los iranianos (Capítulo VI).

Por tanto, la noche oscura debe ser un fase para salir fortalecidos y no para perderse en ella. Así, S. Juan de la Cruz utilizaba el término “mística teológica” para designar a la experiencia que revela la sabiduría escondida y secreta de Dios que es por eso llamada también “noche” porque la contemplación es oscura: “(...) a oscuras de todo lo sensitivo y natural, enseña Dios ocultísima y secretísimamente al alma sin ella saber cómo; lo cual algunos espirituales llaman *entender no entendiendo*. Porque esto no se hace en el entendimiento que llaman los filósofos *activo*, cuya obra es en las formas y fantasías y aprehensiones de las potencias corporales; mas hácese en el entendimiento, en cuanto *posible y pasivo*, el cual sin recibir las tales formas, sólo *pasivamente* recibe inteligencia sustancial desnuda de imagen, la cual le es dada sin ninguna obra ni oficio suyo *activo*” (S. Juan de la Cruz, *Cántico espiritual*, 39: 12, 1957, pág. 960). El mismo S. Juan sostenía que esta altísima sabiduría y lenguaje de Dios, cual es la contemplación, sólo se puede recibir “en espíritu callado y desarrimado de noticias discursivas” (S. Juan de la Cruz, *Llama de amor viva*, 3: 37, 1957, pág. 1062): “se quedó mi sentido de todo sentir privado, y el espíritu dotado de un entender no entendiendo, *toda ciencia trascendiendo*” (S. Juan de la Cruz, 1957, pág. 29).

En todo caso, podría objetarse que la noche oscura del alma no es un objetivo en sí, o al menos no para todos, sino sólo para aquellos, los místicos, que pretenden llegar a la unión directa con Dios pues existen personas que viven ajenas a la existencia de Dios, sin que perciban esta ausencia como problema.

VII.4. MARCO DIVINO Y SU LADO OSCURO

VII.4.1. Lo santo-sagrado-numinoso

VII.4.1.1. La vía para superar el juicio moral de Dios

Lo sagrado se manifiesta a los seres humanos probablemente desde el momento en que se instauró la conciencia de sí y el lenguaje (J.L Cardero, 2007 II, pág. 127). Se relaciona con el término polinesio “tabú” que no significaba originariamente algo “malo” sino más bien “¡cuidado!”, designando una realidad caracterizada por su ambivalencia por ser al mismo tiempo fascinante y aterradora (C. Gómez Sánchez, 2002, pág. 158). Lo sagrado representa lo real y al mismo tiempo muestra su ambivalencia ya que atrae y provoca terror, dentro de una realidad que incluye la vida y la muerte (M. Eliade, 1980II, pág. 148). Pero a lo sagrado no se accede “desde fuera” sino a través de la experiencia interior de cada cual (M. Eliade, 1980II, pág. 148).¹⁸⁷

Rudolf Otto planteó, en plena efervescencia de los filósofos de la sospecha que habían conseguido arrinconar y desprestigiar el fenómeno religioso, enfocar la atención en la experiencia de lo numinoso y de lo sagrado, y no tanto en la figura de un Dios antropomorfo.¹⁸⁸ Pero, si Dios deja de ser conceptualizado a imagen y semejanza del ser humano, deja también de poder ser considerado como un sujeto moral sometido al juicio

¹⁸⁷ Por su parte, “Hiero-fanía” significa lingüísticamente “la presencialización de algo unitario (sagrado) en unas u otras manifestaciones” (cf. J. Gómez Caffarena, 2007, pág. 42).

¹⁸⁸ La traducción al castellano del libro alemán de Otto titulado *Das Heilige* ha traído cierta polémica aunque la mayor parte de las versiones en castellano han optado por “lo santo” y no tanto por “lo sagrado”, ya desde la primera traducción a cargo de Fernando Vela para la Revista de Occidente en 1925. En este mismo sentido, M. Fraijó (2004, p. 251 y sigs.) prefiere traducirlo por “lo santo” en coincidencia con la definición conceptual que hace de ambos términos E. Trías. También Felipe Marzoa al traducir del alemán la obra de I. Kant *La religión dentro de los límites de la mera razón* optó por “santo” para *Heilig* (I. Kant, 1995, pág. 242, nota 27). Por otra parte, también cabe referirse a la obra de Otto “*Aufsätze das Numinose betreffend*” (*Ensayos sobre lo numinoso*, 2009), traducida por Manuel Abella, para concluir que en realidad se trata de encontrar un término que incluya al aspecto positivo (sagrado) y negativo (numinoso) que existe en lo “divino”. En todo caso, existe una cierta ambivalencia de todos estos conceptos por lo que también cabría utilizar algunos de esos términos unidos por un guión (“lo santo-sagrado”) y así lo haremos en ocasiones.

de sus actos (I. Cabrera, 1998). También se ha dicho que la sustitución de Dios por lo “santo-sagrado”, lo despersonaliza, lo desantropomorfiza y lo acerca al mismo tiempo al concepto de vacuidad del budismo. Sería en otras palabras algo equivalente al motor inmóvil aristoteliano. En todo caso, el concepto antropomórfico de un Dios “bueno y creador” resulta claramente insuficiente para explicar su potencial presencia y actuación, en el doble sentido de acción e inacción, y muy concretamente respecto al mal, entendido éste como comprensivo de crueldad, sufrimiento y dolor. Y es que la conciencia de un mundo real y significativo está íntimamente ligada al descubrimiento de lo sagrado” (M. Eliade, 2004, pág. 16).

Pues bien, la religión (aunque no sólo) sería la que da cuenta de esa relación y experiencia. Lo sagrado en definitiva surge dentro de la religión para hacer frente al temor que siente el ser humano a lo desconocido, esto es a las fuerzas aparentemente hostiles que no pueden ser controladas. Sirve para apaciguar el temor, pero a mismo tiempo esos dioses que hacen frente a lo terrible lo integran y deben ser ellos mismos objeto de temor. Así, lo sagrado aparece en el mundo judeo-cristiano, por ejemplo cuando Jacob dice (Génesis, 28:17) “¡Cuán terrible es este lugar! Sí, aquí es donde Elohim hace su morada”; o cuando en Números (22:22) aparece la figura del “mal’āk Jahwe” como ángel retador que se opone a Balam (R. Shärf, 1998, pág. 159). Sin embargo, ese temor a Dios se le presenta en ocasiones como “el comienzo de la sabiduría” (Eclesiástico, 1:15), incluso como “plenitud, principio, corona y raíz de la sabiduría” (Proverbios, 1:7; 9:10; 15:33).

La diferencia entre el concepto de santo-sagrado y numinoso no está del todo clara. Lo numinoso se manifiesta como el aspecto oscuro de lo divino, “esa entidad o fuerza que yace casi siempre en lo temible y oscuro, en lo que parece y se muestra en ocasiones como frágil, aun cuando esté revestido con la dureza diamantina de los mitos y de sus vinculaciones con lo inconsciente” (J.L. Cardero, 2009). Por su parte, lo santo-sagrado constituye para Otto lo numinoso pero “penetrado y saturado por completo de elementos racionales, personales y morales” (R. Otto, 1980, pág. 152). Encontramos por tanto una concepción dual o ambivalente que abarcaría lo bueno y lo malo, “la doble persecución del terror y de la gracia”, mientras que “lo divino” constituiría la personificación positiva de lo sagrado que encarnaría la esperanza reparadora para el ser humano (M. Zambrano, 2007, págs. 49 y 60). Es decir, lo de menos es la terminología que se utilice, lo de más es reconocer que dentro de la divinidad conviven aspectos positivos y negativos, y así ha sido reconocido por numerosos místicos y textos (Job).

VII.4.1.2. Lo numinoso como aspecto oscuro de lo divino

a) El bien y el mal en el “numen”

El libro de R. Otto (1980) constituye una aventura casi de disección de los elementos que identifican a lo numinoso, tratado siempre con respeto y casi con reverencia, consciente de que se está detrás de un concepto que toca algo misterioso y probablemente la esencia de todas las cosas. Su enfoque tampoco teme hacer afirmaciones que puedan potencialmente poner lo numinoso en el lado equivocado. Así, R. Otto (1980, pág. 3) comienza manifestando que lo demoníaco y el pavor demoníaco forman parte de lo numinoso, en su categoría del *tremendum*, como su grado inferior de desarrollo o estadio (caos) primigenio. También según Otto lo que podemos identificar del *numen* junto al *mysterium* completan las categorías de *majestas* (prepotencia) y energía. Estos conceptos R. Otto los matiza y amplía en su libro de ensayos precisamente sobre lo numinoso, que complementan al libro “Lo santo” (2009), donde se toman ejemplos de la experiencia religiosa que ilustran el

contenido de lo “absolutamente heterogéneo”, señalando igualmente que toda religión que prescinda de lo numinoso está condenada al fracaso (R. Otto, 2009, pág. 13).

El problema es la compatibilidad de lo numinoso (como aspecto oscuro primordial) con la imagen de un “Dios personal que ama” tan necesario para el creyente y la religión que ve el peligro de prescindir del relieve de lo personal en lo divino si se acaba “hundiendo” en el “Ello” a la Trascendencia (J. Gómez Caffarena, 2007, págs. 445 y sigs., pág. 465, y su análisis de Zubiri en págs. 491-499). Al fin y al cabo, desde un punto de vista antropológico, lo benéfico y lo maléfico aparecen estrechamente vinculados en el “carácter espectacular o discretamente monstruoso de cualquier criatura sagrada” (R. Girard, 2002 II, pág. 375). Por otro lado, al trascender lo numinoso todas nuestras categorías de pensamiento puede abarcar dentro de sí dos categorías aparentemente tan contradictorias como el bien y el mal, a lo que el individuo sólo podría tener acceso a través de la paradoja y la antinomia (R. Otto, 1980, pág. 45). Por otra parte lo numinoso puede serlo todo (panteísmo) pero también puede ser la nada (kenosteísmo), y esta última es la experiencia de los místicos (y también del budismo) cuando deben vaciarse para abrirse a “lo Otro” (R. Otto, 1980, pág. 44) o a “lo absolutamente heterogéneo” (R. Otto, 2009, pág. 45). De hecho puede afirmarse que la nada es también lo absolutamente otro, y que nada es lo que aparenta ser sino lo que parece no ser pero en grado absoluto.

b) Dioses oscuros y apertura a la ciencia

Aunque los dioses pueden proceder de lo oscuro originario no quiere decir que ésta sea su naturaleza estática pues como el resto de la realidad, naturaleza y seres humanos, también los dioses evolucionan; es decir, el origen de los mismos dioses tiene en ocasiones un origen oscuro que luego a través del tiempo se va difuminando hasta llegar en su caso a cambiar completamente de función (J.L. Cardero, 2007 II, pág. 17). Así se dice, por ejemplo, del dios griego Apolo que comenzó como el demonio de una “hermandad del Ratón” en la Europa totemista pre-aria y que poco a poco se fue elevando de categoría a través de las armas, de la extorsión y de los sacrificios que reclamaba, para acabar convirtiéndose en dios de la música, la poesía y las artes, acabando incluso en algunas regiones por desposeer a su padre Zeus de la soberanía del universo, adoptando para ello la forma de Belinos: “el intelectual dios de luz” (R. Graves, 1984, pág. 16). La historia de Jehová, dios de los judíos, no resulta menos compleja.

Cabe observar asimismo que todos los dioses suelen tener su anverso terrible. Incluso cuando se adoraba a la diosa femenina (o diosa blanca), se reconocía un aspecto cruel de la misma, conocida como “yegua nocturna” o “pesadilla”, de la que Job señala: “habitaba y permanecía en la roca. Sus crías también chupaban sangre” (R. Graves, 1984, pág. 32). También en el mundo celta el dios “Dis” era originariamente un dios de los muertos, análogo a su análogo “Dis del panteón latino, superior al resto de dioses, según narra César, y del que decían descender los mismos celtas galos (R. Graves, 1984, pág. 70).

Por último, la categoría de lo numinoso sirve para abrirse a algunos presupuestos científicos. En este sentido, la luz resulta ser una ínfima parte de lo creado y la ciencia nos dice que la mayor parte de lo existente está formado por materia oscura y energía oscura. Lo que podemos ver con nuestros sentidos es sólo una pequeña parte de la que conocemos bien poco. De nuestro cerebro sólo conocemos asimismo una porción muy limitada. Por doquier reina la oscuridad, el sol sólo mantiene una tenue luz alrededor ser humano, pero su luz sólo alumbra una pequeña porción. Cuando acaban sus rayos de nuevo la oscuridad,

que es el fondo sobre el que flotan las cosas visibles. Pues bien, en el bien, sin conocimiento, sólo queda la intención.

VII.4.2. Marco divino

VII.4.2.1. Entre inmanencia y trascendencia

Plotino consideraba a lo uno como previo al ser pues el uno permanece siempre como inmanencia del ser y su fundamento ontológico. Para Aristóteles el mundo era eterno y su noción del primer motor inmóvil no trataba tanto de definir a Dios como plantear un instrumento para explicar el movimiento (lo que lo relacionaría con la tesis del *Big Bang*). Santo Tomás entendía por su parte que para explicar la creación debía partirse de la realidad sensible y concreta, distinguiendo entre esencia (permanente) y existencia (contingente). Para él, el ser sería una causa primera donde no hay diferencia entre esencia y existencia, si bien ésta se daba por participación. Ya que nada es causa de sí mismo, tiene que haber una causa primera, y si es posible la primera causa por sí es imposible que no exista porque no puede haber ninguna causa que lo impida, Dios sería por tanto razón de sí mismo, el mismo ser subsistente. En consecuencia, los seres humanos son en sí y por sí por la noción de participación y emanación de Dios. No obstante, otros como Duns Scotto y Ockam no creían que se pudiera diferenciar la esencia y la existencia.

Respecto a la inmanencia del Dios Creador ya S. Agustín en sus *Confesiones* nos relataba que Dios no creó todas las cosas simplemente dejándoles ser y luego permitiéndoles que siguieran su camino sino que Dios “permanece” en las cosas creadas. Esta intuición de la inmanencia de Dios en lo creado ha acompañado también tanto a místicos (por ejemplo, S. Buenaventura para quien Dios se encuentra en las cosas por su esencia, potencia y presencia) como a algunos filósofos (Spinoza). No obstante, esa inmanencia se combina en ocasiones con la trascendencia para evitar caer en una especie de panteísmo. Así, para Meister Eckhart, Dios puede ser concebido “simultáneamente” como inmanente a las criaturas en tanto conformador de su existencia real, y precisamente y al mismo tiempo por este hecho, constituirse como ser absoluto (*esse simpliciter* o *esse absolutum*) “absolutamente” trascendente a ellas. Esta compatibilidad entre Dios trascendente, como ser de todas las cosas (incognoscible) e inmanente a cada cosa concreta (y por lo tanto cercano y presente) se encontrará también en S. Bernardo de Clairvaux (S. Sikka, 1997, pág. 112). La inmanencia, de acuerdo con Lévinas, nos obligaría en realidad a hacer abstracción de nuestro yo y de nuestra realidad más inmediata, a no buscar exclusivamente un bien particular sino un bien común.

No obstante, “la inmanencia es, de algún modo, trascendencia hacia lo otro. Inmanencia y trascendencia no son pues tan dispares” (V. Camps, 2007, pág. 80). En efecto, aunque lo trascendente en principio se considera opuesto a lo inmanente, paradójicamente acaban normalmente coincidiendo o en una diferencia más bien de orden o de nivel (J. Gómez Caffarena, 2007, pág. 548, 549).¹⁸⁹ Asimismo, J. Gómez Caffarena ha planteado complementar la trascendencia propia de las religiones monoteístas que nos hablan de un Dios personal con la inmanencia de las religiones orientales o místicas donde el concepto de Dios se disuelve en un panteísmo de configuración cósmica (J. Gómez Caffarena, 1988, págs. 59-61, 112-113, 287). Esta complementariedad también se ha intentado al distinguir entre hablar “de Dios” y hablar “con Dios” (I. Cabrera, 2003, pp. 46-49). En realidad, los conceptos de inmanencia y trascendencia parecen difuminarse dentro de la “profundidad

¹⁸⁹ El peligro del “panteísmo” (Dios = todas las cosas) se ha tratado de resolver a través del “panenteísmo” (Dios en todas las cosas), y no tanto en un “Dios en proceso” que evoluciona paralelamente a cómo lo hace el mundo, por considerarlo vulnerable a la crítica metafísica (J. Gómez Caffarena, 2007, pág. 554)

insondable” del alma entendida como fenómeno psíquico (R. Schärf, 1998, págs. 113-228, pág. 114, nota 4). En todo caso, según Hegel y Spinoza las nociones de trascendencia e immanencia no resultan en buena metafísica necesariamente antagónicas. Así, la existencia de lo numinoso no puede ser negada desde el punto de vista metafísico pues una verdad metafísica se sostiene por su vigencia, por su pretensión de validez, y por ser tenida por tal por un gran número.

Por último, la psicología también ha contribuido al mundo de lo numinoso y así el fundador del psicoanálisis Sigmund Freud comprendía la religiosidad como “el sentimiento de lo oceánico”. Por su parte, C.G. Jung no se oponía a la existencia de lo numinoso entendido como una voluntad o realidad trascendente a la consciencia humana sólo que él se resistía a llamarla Dios, y en su lugar, trataba de hacerla más comprensible y cercana a la razón calificándola de “lo inconsciente” o “una magnitud psíquica o *psicoide* inconsciente de carácter humano” pues con esa caracterización se convertía en algo “tratable”, “accesible”, desde el ámbito pretendidamente “científico” que le otorga la psicología (2002 II, pág. 524-528).

VII.4.2.2. Entre monoteísmo, medenteísmo-kenosteísmo y panteísmo

La nada y el ser aparecen a menudo relacionados en la filosofía, sobre todo en los estudios de metafísica. La nada también se ha dicho que es un concepto esencialmente no dualista pues es distinta del Ser pero no es separable, lo acompaña; la nada por tanto no debe necesariamente confundirse con el no-ser sino que antecede al ser ya que se da cuando éste (todavía) no es (R. Pannikar “Prólogo” a J.W. Heisig, 2002, págs. 12, 14). No obstante, el todo y la nada están tan intrínsecamente relacionados que sobran las palabras. En este sentido, existe un concepto móvil de lo sagrado, que se relaciona con lo que no controlamos ni podemos comprender: aquello que resulta incomprensible a la mente humana. Cuanto más avanzada sea ésta más reducido quedará el ámbito de lo sagrado hasta que el propio ser humano pueda asumir la condición de sagrado.

Para Nishida Kitarō Dios puede salvar a los seres humanos de su finitud porque su naturaleza es kenótica es decir “una constelación consumada de ser y nada” (J.W. Heisig, 2002, pág. 143).¹⁹⁰ Nicolás de Cusa por su parte decía que Dios no puede ser nada porque “nada” tiene nombre y Dios no, ni tampoco algo ya que algo no puede serlo todo, por lo que Dios estaría por encima de la nada y el algo, siendo más bien la síntesis de los contrarios (citado por L. Kołakowski, 2008, págs. 108 y 109). De hecho, hemos visto cómo en la mística late un panteísmo que deriva en “medenteísmo” (de “meden”, nada) o “kenosteísmo” (de “kenos”, vacío) pues Dios al final es nada-vacío, lo que se reconcilia en el caso de la mística cristiana con un monoteísmo personal a veces muy radical. En la mística cristiana está igualmente muy presente la nada como sinónimo ambivalente del todo, y así la forma de definir a Dios se hace a menudo desde un punto de vista negativo (“lo que no es”). Ahora bien al disolver el todo en la nada el panteísmo y el monoteísmo confluyen en una suerte de nadateísmo que no es lo mismo aunque no quedaría lejos del ateísmo, porque esa nada es parte del Ser con mayúsculas. En parecido sentido, Karl Barth (Capítulo III) ha señalado asimismo que mientras que al lado negativo de la creación puede hacerse frente

¹⁹⁰ Nishida Kitarō decía que mientras Occidente se había caracterizado por haber considerado el “ser” como fundamento de la realidad, Oriente había tomado a la nada como el suyo: “uno contó con la *forma*, el otro con la *sin forma*” (citado por J.W. Heisig, 2002, págs. 93, 122). Para él la nada no es un concepto meramente negativo sino una “nada absoluta”, un absoluto metafísico que señala lo que no llega a ser ni deja de ser; es decir que estaría absuelta de toda oposición que la pudiera hacer relativa, y no es abarcable por ningún fenómeno, individuo, acontecimiento o relación con el mundo (J.W. Heisig, 2002, pág. 94)

con relativa seriedad, al mal irreconciliable, terrible y peligroso –“*das Nighbtge*”–, sólo puede ser objeto de resistencia o miedo. Esta *Nighbtge* no es un segundo dios ni un ser auto-creado, sino que pertenece también a Dios, a su lado izquierdo, a su propia negación, a lo que ha rechazado, como inherente contradicción, como imposibilidad posible (citado por J. Hick, 1975, págs. 136, 138).

Por otra parte, aunque se considera un peligro para las religiones monoteístas el proclamar una suerte de Dios inmanente presente en todas las cosas y en ninguna, por conducir a un cierto panteísmo, la opción por lo sagrado ha permitido hablar de “ateísmo religioso”, dando entrada así a los ateos en el mundo de lo religioso “a su pesar” (M. Fraijó, 2004, págs. 32 y siguientes). No obstante, el miedo al panteísmo deriva de la polémica surgida especialmente en Alemania con la publicación de las obras de Spinoza, si bien no sólo él sino otros, como Nicolás de Cusa, sufrieron la acusación de panteístas. Esta polémica llegó en ocasiones a tintes un tanto excesivos por una cierta obsesión en evitar una equiparación tal entre Dios y su creación que pueda poner en peligro la propia omnipotencia divina, es decir un Dios solitario creado a Sí mismo sin necesidad de expandirse en otras criaturas. De nuevo los defensores del Dios único no pueden defender el interés de su Dios sino el de sus propias creencias. En realidad este tipo de polémicas han sido siempre un tanto estériles, llegándose a proponer que el término “panteísmo” forjado a principios del siglo XVIII pase a significar la relación de interdependencia que se da entre Dios y el mundo pues uno no puede existir sin el otro y viceversa pero sin que ello implique que deban ser lo mismo (L. Kołakowski, 2008, pág. 112).

En todo caso, se quiera o no, en el monoteísmo no está ausente un cierto panteísmo. Así, cuando se dice: “Santo, Santo es el Señor (...) llenos están el cielo y la tierra de tu Gloria”, esa “gloria de Dios” no dejan de remitir a un cierto “panteísmo” y “panenteísmo”, lógico por otra parte desde el momento en que “todo procede de Dios”. Por último, el panteísta “Dios es todas las cosas” no queda lejos del panenteísta “Dios en todas las cosas”, para acabar en el medenteísmo o kenosteísmo –Dios es nada o vacío–, con lo que se difuminan todas las definiciones y se llega a la equiparación de lo “absolutamente heterogéneo” con una suerte de “teopantismo” (R. Otto, 2009, pág. 43).

Una vez más se nos muestra la dificultad de definir un modelo puro de marco divino.

PARTE TERCERA

**UNA LUCHA RELACIONAL E INTEGRAL FRENTE A
UN MAL AMBIVALENTE Y EXCESIVO**

CAPÍTULO VIII

OBJETO Y SIGNIFICADO DE LA LUCHA

*“Si hay un problema que parece insoluble
para la filosofía, para la ética
y para la teología occidentales,
tal es el problema del mal.
Esquivarlo es la más fidedigna señal de banalidad”
(E. Trías, 1997, pág. 107)*

VIII.1. OBJETO DE LA LUCHA I: EL MAL AMBIVALENTE

VIII.1.1. Un mal y una realidad ambivalentes

Uno de los primeros problemas que nos encontramos en la lucha es que no sabemos muy bien dónde estamos y de qué está hecha la realidad.¹⁹¹ A lo largo de nuestro trabajo hemos llegado a la conclusión de que la realidad tiene un carácter ambivalente que condiciona y envuelve la lucha contra el mal. Esta conclusión ha surgido de forma independiente y paralela a la de otros trabajos en áreas conexas. No obstante, no cabe desconocer que la ambivalencia no es un concepto radicalmente nuevo pues ya Michel de Montaigne, Pascal o La Rochefoucauld lo utilizaron en diversos contextos aunque sería formalmente acuñado en 1910 por Eugene Bleuler para la psiquiatría (con una triple visión emocional, volitiva y cognitiva).¹⁹² Pero también Hegel nos alertaba de que todo es inherentemente contradictorio: “Algo está vivo, por tanto, sólo en la medida en que alberga contradicciones en su seno, y tanto más cuanto mayor es la fuerza para alojar y soportar la contradicción en su interior” (citado por R. Bernstein, 2004, pág. 91). En el ámbito de las ciencias sociales dicho concepto ha sido rescatado recientemente por Z. Bauman, sobre todo a partir de su libro *Modernidad y ambivalencia* (2005). Para este autor el objetivo de la modernización sería instaurar un orden en el sentido de colocar cada cosa en su lugar tanto a través del lenguaje como de la obsesión clasificatoria y ordenadora; frente a esa intención surge la ambivalencia como característica de la realidad de nuestros días que se manifiesta cuando experimentamos al mismo tiempo sentimientos contradictorios frente a algo que puede ser a la vez malo y bueno, amenazante y prometedor (Z. Bauman, 2005, págs. 12, 21, 23, 24). Resulta curioso que esta postura de un sociólogo reconocido contemporáneo venga en el fondo a restaurar la dialéctica primigenia entre orden y caos, siendo la actividad inconclusa del ser humano poner orden a una realidad que se resiste a ello, pero aceptando al mismo tiempo que es gracias al caos que cabe hablar de orden (Ibíd, pág. 26).

En cualquier caso, el carácter ambivalente de la realidad desborda lo social y no se circunscribe a nuestra época. Y es que ya sugeriría Parménides de Elea hace ya 2.400 años que una cosa puede ser verdad y mentira al mismo tiempo. Basta acudir igualmente a los últimos descubrimientos en la física cuántica (Capítulo IV) que nos hablan de que debemos concebir a la realidad como algo que existe y no existe al tiempo en términos de probabilidad (gato de Schrödinger) o que “lo mismo” puede comportarse alternativamente como partícula y como onda, hasta tal punto de hablarse asimismo de multimundos,

¹⁹¹ Cabe recordar a este respecto las frases de un médico nada sospechoso de radical, como Severo Ochoa que poco antes de morir manifestó: “Siento irme de este mundo sin saber exactamente dónde he estado” (citado por M. Fraijó, 2004, pág. 50).

¹⁹² Sobre el origen del concepto y su relación con el dualismo de Emile Durkheim, ver: H. Béjar, 2005, especialmente, págs. 119 y sigs.

mundos paralelos o que bajo una realidad “explicada” existe un orden implicado (D. Bohm, 1981). Por otra parte, de la mecánica cuántica hemos aprendido que la realidad a escala microscópica tendría una naturaleza dual o ambivalente (Capítulo IV) y que el observador influye para que se produzca un determinado fenómeno de una manera u otra. Así, para que un planeta evolucione en el universo de una manera concreta alguien lo debería estar observando pues si no se encontraría en una situación indefinida entre el ser y el no ser, lo que coincidiría con la visión de la vacuidad que nos propone el budismo. Ya Protágoras, el príncipe de los sofistas, afirmaba que puesto que todas las cosas están en movimiento constante sólo pueden entenderse existentes en cuanto percibidas por el ser humano, quien se constituye así en medida de todas ellas. Ello no quiere decir sin embargo que la realidad no tenga una existencia independiente del individuo (e incluso más de una) pues existiría antes de que éste apareciera y existirá una vez (hipotéticamente) desaparezca. Sólo que esa existencia no sabemos cuál puede ser y si puede ser más de una pues sólo podemos acceder a la foto de la realidad que nos permite la cámara fotográfica humana. Nuestra mente no crea la realidad exterior de la nada, pero sí la interpreta, le da forma sobre una base que preexiste a nuestra existencia. En consecuencia, la realidad sí tiene existencia, de lo que carece es de una forma concreta que es lo que depende del observador.

También desde el campo de la psicología Freud nos alertaba del carácter ambivalente de la mente humana que se demostraría por ejemplo en el conflicto edípico o en la relación prototípica entre el padre y sus hijos, quienes a la vez lo aman y lo odian, le quieren y lo temen (R. Bernstein, 2004, págs 191 y sigs). Una ambivalencia psicológica que se manifiesta en la doble naturaleza consciente-inconsciente, racional-irracional y que implicaría asimismo que “la afirmación y la negación son simultáneas e inseparables” (J. Laplanche y J.-B. Pontalis citados por R. Bernstein, 2004, págs 197).¹⁹³ Por otra parte, el ser humano en un ser en contexto, un ser que está “aquí”, mientras los dioses están en todas partes, pero se trata de seres que no son de este mundo porque proceden de “allí”. Esto explicaría el concepto de “nada” (espiritual) puesto lo que no “es” desde aquí, no existe para nosotros sin perjuicio de que pueda tener existencia desde otro plano (allí) para “el otro” que incluya también a aquél. Y es que lo “real” aquí sólo puede ser lo que el ser humano es capaz de conocer, lo que no puede conocer puede ser real para Otro (quienquiera que sea) que pueda re-conocerlo, pero no para el ser humano. Ello no obsta para que la “Realidad” en la que vivimos tenga su parte enigmática y misteriosa, aunque el ámbito de lo inexplicable no permanezca fijo en el tiempo. En este sentido, los milagros, como hechos extraordinarios que carecen de explicación científica, no pueden negarse por principio, es decir por ser simplemente “inexplicables”. De hecho, pueden “racionalizarse” por tres vías: la simple causalidad o azar, causas todavía desconocidas pero que es cuestión de tiempo que la ciencia descubra y que en todo caso tendrán una naturaleza material, o una causa no material o espiritual, sin necesidad de definir qué se entienda exactamente por ésta. “El hombre debe percibir que vive en un mundo que en cierto sentido es enigmático. Que en él suceden cosas que permanecen inexplicables, y no tanto sólo las cosas que acontecen dentro de lo que se espera. Lo inesperado y lo inaudito son propios de este mundo. Sólo entonces la vida es completa” (C.G. Jung, 1991, pág. 360). Es decir, la realidad está compuesta de lo que podemos conocer y de lo que todavía nos resulta incomprensible e inaccesible; este es nuestro punto de partida (ambivalente). El espacio en el que vivimos puede considerarse (asimismo) como una circunferencia infinita cuyo centro está en todas partes como el presente está en un tiempo que no tiene principio ni fin.

¹⁹³ El psiquiatra Albert Rothenberg denomina “pensamiento jánico” (del dios Jano) al “concebir activamente dos o más ideas, imágenes o conceptos opuestos o antitéticos simultáneamente”.

Podemos concluir por tanto que existen dos planos de realidad: el “aparente” y el “subyacente”. Esta dicotomía sería paralela aunque no necesariamente idéntica a la diferenciación entre consciente/inconsciente o material/espiritual. El modelo o nivel inconsciente-espiritual subyacente incluiría las pautas, los paradigmas, los arquetipos que permanecen constantes a lo largo de la historia y que representarían el programa “principal o marco” de la realidad, el ADN oculto del ser humano. Esos dos planos conformarían asimismo una realidad dual y ambivalente: la mente necesita imponer un orden a la realidad para poder hacerse una idea comprensible de ésta, pero resulta cada vez más claro que tras el orden (aparente) de las cosas subyace y pervive un caos inherente y constitutivo, ambivalente y combinado con un orden implicado. En definitiva, una realidad ambivalente compuesta por Dios (o lo divino), el mundo material y el ser humano. En todo caso, considerar a la realidad como ambivalente no equivale a sostener que carezca de existencia. Señala a este respecto el neurofisiólogo Karl Pribram: “Creo que el cerebro genera sus propias construcciones e imágenes de la realidad física. Pero al mismo tiempo las genera en tal forma que entran en resonancia con lo que realmente existe allí” (citado por M. Talbot, 1988, pág. 65). Al final, el sufrimiento nos despierta de sueños interesados de irrealidad.

VIII.1.2. Contenidos ambivalentes del mal

VIII.1.2.1. El papel de la esperanza-espera

Aunque esta cuestión se suscita de forma fundamental en Hesíodo resulta conveniente tratar su significado general para el origen del mal. Y es que en el mito de Pandora no queda del todo claro cuál es el significado positivo o negativo de la esperanza pues si sólo había males en la jarra ¿por qué debe concebirse a la esperanza como positiva si estaba también dentro? Por tanto, en contra de lo que habitualmente se sostiene cabe colegir que dado que la esperanza estaba incluida junto al resto de males en la jarra era también originariamente un mal. No obstante, cabe diferenciar entre aquéllos que califican a la jarra como una despensa, pues guarda la esperanza para los seres humanos, y aquéllos que la consideran una prisión, pues aleja/separa en definitiva a la esperanza de nosotros. También hay quien ha ido más allá, como Verdenius, al considerar que “elpis” no significa en realidad esperanza sino “espera”, la cual al quedar encerrada en la jarra provocaría que los seres humanos recibieran los males sin esperarlos (A. y M.Á. Martín Sánchez, en Hesíodo, 1986, nota 21, págs. 96, 97).

Se ha destacado en nuestros días el papel potencialmente peligroso de la esperanza cuando ésta se traduce en aplazar nuestras decisiones o renunciar a actuar en el presente privándonos así de mejorar el estado de felicidad que depende de nuestro propio margen de maniobra (J. Muguerza, 2008 II, págs. 87-90). Goethe en su *Fausto* considerará a la esperanza, junto al miedo, como uno de los mayores enemigos del ser humano. Incluso hay quien ha argumentado un tanto sarcásticamente que precisamente tanto ayer como hoy “gracias” a la engañosa esperanza “los atormentados hombres desistieron de poner fin a su sufrimiento con una muerte voluntaria” (R. Safranski, 2002, pág. 19). La diferencia con los otros males estribaría en que por no haber salido de la jarra el ser humano es incapaz de reconocerla como tal, considerándola en su lugar, de forma errada, como un bien. Así, aunque la esperanza colabora a mantener al ser humano en la vida, no necesariamente sirve para mejorar su calidad efectiva de ésta pues, antes al contrario, contribuye a menudo a que quede finalmente frustrada o insatisfecha (quien espera, desespera). Y es que la esperanza aplaza la satisfacción de nuestras necesidades o la respuesta a nuestros problemas o los de nuestros hijos, pero no los arregla. Por ello, en lugar de ser lo último que debe perderse debería ser lo primero a perder si queremos encarar con realismo nuestra situación tal cual es, y la necesidad de adoptar por nuestra parte decisiones y actuaciones concretas en el

presente, las cuales no deben ser aplazadas o difuminadas en “la esperanza”, repetida a lo largo de la historia, de un mundo mejor que nunca llega. En este sentido, podría considerarse a la esperanza como el último mal, que disfrazado de bien (por eso permanece oculta en la jarra) está destinado a mantenernos en la ignorancia y en una inútil complacencia. Decía Horkheimer que “la esperanza de que el horror terrenal no tenga la última palabra es, por supuesto, un deseo no científico” (citado por E. Mendieta, en su “Prólogo” a J. Habermas, 2001, pág. 19). Claro que esa presunción debería explicar por qué el horror terrenal no ha llegado a ser tal como para poner fin a este mundo. Lo que queda claro es la acción u omisión del ser humano no resulta irrelevante cara a que el futuro de la humanidad sea uno u otro, por lo que esperanzados o no hay que seguir luchando.

La esperanza tendría en definitiva un significado ambivalente que llevaría implícito una dualidad de funciones pues serviría, según la intención y conocimiento del que la usa, tanto para aplazar los esfuerzos necesarios en el presente, como para permitirnos seguir en la lucha y no ceder al desánimo ni rendirse frente al mal y a la desesperanza que busca nuestra derrota antes de tiempo. Tal vez debido a esa dualidad logró quedarse dentro de la jarra.¹⁹⁴

VIII.1.2.2. La función de lo femenino, la procreación y el deseo

La procreación “humana” rememora el acto creador primigenio y por tanto participa del ámbito ambivalente de lo sagrado y de lo numinoso, lo que lleva a plantear su carácter subsidiario/delegado de los dioses o una competencia “aceptada a regañadientes” a su poder originario. Por otra parte, lo femenino en tanto portador de la madre prototípica no encuentra un fácil encaje con el carácter masculino que se atribuye con cierta frecuencia al dios primordial creador a su vez del resto de los dioses. En unos casos se aceptará una presencia incómoda de una diosa madre, en otros directamente se prescindirá de lo femenino. En todos ellos el conflicto –latente o directo–, entre la mujer-procreadora y el padre-creador originario está servido.

a) En el mundo griego: las diosas y el mito “singular” de Pandora

En un principio al menos, lo femenino en el universo hesíodico todavía no era sinónimo del mal. Así, Gea, el paralelo de Tiamat, ayudó en el momento primigenio a Zeus en su lucha con sus otros hijos. En esta primera etapa, la victoria del dios Zeus y derrota de los titanes, no sólo se debía a su fuerza, sino también a la ayuda de Gea y alguno de sus hijos. Igualmente su predominio se consolidó sobre la base de alianzas matrimoniales con hijas y nietas de Gea, significativamente Metis (“la de sabio consejo”) y Hera. Por tanto, el elemento femenino –Gea– era en un principio el aspecto positivo y el Caos (todavía masculino), el negativo. Luego, sin embargo algo cambió, lo que se refleja especialmente en el nivel humano (Pandora) pero también en Gea que pasará a ser calificada de “monstruosa”. No obstante, igualmente Urano, el cielo estrellado, hijo-pareja de Gea, es representado como malvado y cruel, al igual que varios de sus hijos. Por tanto, lo femenino no concentraba en el ámbito divino todo el contenido malvado.

En el mundo humano, sin embargo, el mito de Pandora –incluso de forma más definida que en el de Eva aunque alguna recuerde frases del Génesis– adopta un papel protagonista,

¹⁹⁴ Dante puso ante el frontispicio de la entrada al infierno el lema: “Abandonad toda esperanza”, lo que permite una interpretación ambivalente tanto en el sentido de que del infierno no hay esperanza de salir, como de que sólo si abandonamos toda esperanza podemos salir del infierno. De hecho, pertenece a la visión del héroe trágico que éste debía “dejar fuera toda esperanza” pues la lucha es por mor de la virtud y no porque se espere ninguna recompensa (J. Aranguren, 2000, pág. 180).

prácticamente con carácter de monopolio, como origen de los males humanos. No obstante, también Epimeteo –pero en un papel secundario en la línea de Adán– representaría un origen indirecto del mal (y no la mujer) al plantear con su actuación el conflicto que se presenta entre lo que esperamos de la vida (la aceptación del regalo) y lo que ésta nos depara finalmente (que suele frustrar nuestras expectativas), o como señala Kerenyi la naturaleza humana primero acepta los regalos y sólo después percibe el mal que de ellos se deriva (C. Zweig y J. Abrams, 2004, pág. 234).

En todo caso, en una religión donde no escaseaban las diosas ¿por qué se hace a la mujer (a la que se califica de atractiva, astuta y engañosa) de forma tan clara instrumento y causa del mal en el universo hesíodico? Cabe recordar a este respecto que la concepción de la mujer como mal era corriente en el mundo griego; baste citar a Platón, cuando en *Las Leyes* (781 a) señala que la mujer es “más furtiva, más astuta y peor ante la virtud” que el hombre, o a Semónides de Amorgos para quien constituía el mayor mal que había creado Zeus “pues no pasa nunca un día tranquilo todo aquel que con mujer convive” (citado por A. y M.Á. Martín Sánchez, en Hesíodo, 1986, nota 48, pág. 66). Obviamente el papel de la mujer en la estructura social era reflejo de la concepción religiosa y viceversa. Se ha intentado explicar esta misoginia presente en la mitología y filosofía griegas sin hallar una explicación del todo satisfactoria ya que convivían aspectos positivos junto con negativos, como se refleja en el ya mencionado papel ambivalente de Gea (Mercedes Madrid, citada por C. Amorós, 2008, págs. 251, 252). El hombre de la época parecía tener hacia la mujer-amante y la mujer-madre una mezcla de sentimientos –atracción/amor *versus* temor a ser manipulado, engañado y a perder su libertad– que luego plasmaba en lo que escribía. Destaca en este sentido, la identificación de la mujer con el engaño y el artificio que también encontramos en la Eva hebrea y que respondería probablemente al temor a caer en las redes de sus encantos. En este sentido, el mito de la gran Diosa o la gran Madre, contra lo que a veces ingenuamente se presupone, no representaría un equilibrio muy distinto pues abarcaría el mismo binomio de crimen y fecundidad, muerte y vida, violencia y compasión —Durga y Kali en la India— (M. Eliade, 1980II, pág. 120).

b) En el Génesis

El Génesis narra la creación principal del hombre y sólo de forma secundaria o accesorio de la mujer, a la que también se concibe como criatura curiosa que cae fácilmente en la tentación de la serpiente y por la que entra el mal en el mundo (aunque como hemos visto haya otras formas de interpretar estos pasajes). Ello puede inducir a pensar que el autor-autores del Génesis no pudo-pidieron sustraerse del ambiente cultural de la época en la que fue escrito, como en el mito de Pandora de Hesíodo. Se ha señalado en este sentido que la narración del Génesis tenía el objetivo de legitimar una concepción patriarcal de la sociedad donde la mujer, dado su carácter débil y voluble, debía limitarse a criar los hijos y cuidar la casa (E. Pagels, 1988, pág. xxiii). De estas características se haría eco también el cristianismo a través principalmente de S. Pablo (I Timoteo 2:11-15): “la mujer oiga la instrucción en silencio, con toda sumisión. No permito que la mujer enseñe ni que domine al hombre. Que se mantenga en silencio. Porque Adán fue formado primero y Eva en segundo lugar. Y el engañado no fue Adán, sino la mujer (...)”.

c) En la lucha escatológica

La lucha escatológica para resultar vencedora suele acompañarse de algunos elementos (presentes por ejemplo en el Apocalipsis de S. Juan), tales como renunciar a los placeres de este mundo, en particular, a la procreación y a la vida sexual, lo que indirectamente supone

otorgar un papel perverso a la mujer y lo que ésta representa (aunque ciertamente el sexo sea cosa de dos), a la que sólo se concede un papel predominante como “Virgen” de las doce estrellas. Igualmente, en el Apocalipsis de S. Juan la dignificación del carácter de los últimos elegidos, todos ellos hombres y eunucos (es decir los “sin-sexo”), parece ir en la misma dirección. Del mismo modo, en el Libro de Enoc aparece una obsesión y actitud negativa hacia el sexo y la procreación al relacionar deseo sexual con la desobediencia y el saber prohibido (las mujeres dan a luz unos dudosos gigantes tras copular con los ángeles rebeldes), lo que también se percibirá en Qumrán y los textos esenios.

d) Job y mística

En Job sólo aparece una leve mención a su mujer si bien para no dejarla en muy buen lugar pues lo que hace es tentar a Job para que se enfrente a Dios y deje de adorarlo, pero poco más. En el ámbito de la mística la existencia de grandes mujeres reconocidas como grandes místicas debería alejar cualquier atisbo de “machismo espiritual”. Sin embargo, en el mundo cristiano (monástico o no), el demonio se ha identificado a menudo con las pasiones (cada pasión tiene su demonio), pero también con los deseos del individuo, todo lo cual acababa relacionado de un modo u otro con la mujer, como prototipo de la gran tentadora. Frente a ello, se proponía un ascetismo que incluía la abstinencia sexual, y ello por varias razones, desde la pérdida de energía, esclavitud, dependencia y distracción que supone, hasta el estímulo que ofrece a la sensación de realidad del ego.

e) Una interpretación psicológica

Este papel controvertido de lo femenino, común a gran parte de los mitos, incluido el Génesis, al que se tiende a echar la culpa del mal se ha presentado también como la consecuencia del surgimiento de lo consciente y la conciencia (masculina), y que se produciría al separarse de lo inconsciente (femenino) quedando así separados y enfrentados (E. Neumann, 1994, págs. 45-96). No por casualidad Eva es el instrumento elegido por la serpiente y Tiamat una diosa primordial. En efecto, la derrota de ésta a manos de Marduk y el papel un tanto negativo de Eva o Pandora pudo deberse ciertamente a una cultura patriarcal preexistente (Capítulo V) o contribuir a generarla, pero en la medida en que el caos se conecta con el inconsciente y éste con la imaginación, parece que el caos tiene que ser de alguna manera reivindicado o al menos aceptado como parte de nuestra existencia. De hecho, el surgimiento del psicoanálisis ha venido acompañado, no por casualidad, de una reivindicación del feminismo y lo femenino, con lo que cabría interpretarlo como el retorno cíclico de Tiamat (R. Abraham, en R. Sheldrake, T. McKenna, R. Abraham, 2005, págs. 79-82). De esta manera, la lucha escatológica final vendría por una vuelta a la unión de los opuestos, dejando de ser dos enfrentados para devenir de nuevo uno (E. Neumann, 1994, pág. 96). Del mismo modo, en los tiempos modernos la recuperación del papel positivo del placer ha ido unida a una reivindicación de la función de lo femenino aunque ésta lógicamente desborde este ámbito y se plantee más en términos de igualdad de derechos y oportunidades con el hombre.

VIII.1.2.3. Una muerte ambivalente

Aunque la muerte es presentada en ocasiones por los textos religiosos como solución para todos los problemas y hasta oscuro objeto de deseo, también aparece unida al pecado y al mal. Hesíodo da a entender en el mito de Pandora que la muerte nace con la mujer, uniendo indirectamente así la necesidad de reproducción con la de fallecimiento. Cabe recordar que también en el Génesis la procreación se plantea como un problema pues es

consecuencia de la caída/pecado, y al mismo tiempo un castigo al menos para la mujer (“parirás con dolor”) y una obligación (“creced y multiplicaos”), y que a su vez va unida a la pérdida de la inmortalidad y por tanto a la muerte. Para ser precisos la muerte no es presentada casi nunca en el enfoque religioso como un mal original en sí mismo sino como la consecuencia lógica que va aparejada a una falta previa o a la misma naturaleza perecedera del ser humano por contraposición a los seres divinos o los dioses, por esencia inmortales, aunque éstos (por ejemplo en la mitología griega) pudieran ser también grandes pecadores. Por otra parte (Capítulo III), el miedo a la muerte, cuando no es consecuencia directa de la manipulación, no lo sería no tanto al hecho de perecer en sí como a lo que potencialmente se pueda encontrar tras esa barrera, algo que se intuye de manera inconsciente en numerosas personas como tenebroso (tanto o más que esta vida). Pero en caso de que no fuera así y nos esperara una vida eterna, el problema sería para el ser humano que diera poder a una muerte –como fruto de su ignorancia y su miedo– que en realidad no fuera tal.

VIII.1.3. El mal del saber ambivalente

VIII.1.3.1. El lado oscuro del saber

La principal tesis de nuestro estudio es que el saber es una, si no la principal, herramienta contra el mal, pero ahora debemos analizar de qué manera el saber puede también colaborar con el mal o incluso servir de instrumento privilegiado de éste, pudiendo considerar al mal potencialmente como fuente y consecuencia de un falso saber, de su exceso (querer saber demasiado o antes de tiempo) o de su ausencia (ignorancia).

El mal se identificaría en este sentido, en una de dichas vertientes, con la aspiración (exagerada) de querer saber más de los que nos corresponde o lo que estamos preparados. De hecho, en la primera caída, los dioses reaccionaron ante la pretensión de conocer y ser como dioses del ser humano con violencia y conflicto: expulsión del paraíso y condena a sufrir y trabajar. La segunda caída se da en Babel, donde ante una nueva pretensión humana de saber y de ser como dioses, la reacción de lo divino es sembrar la confusión y la ignorancia, que son la antesala del engaño y del conflicto, pues la existencia de varios idiomas no sólo dificulta trabajar al unísono entre los seres humanos sino que predetermina futuras nuevas divisiones, enfrentamientos e incomprensión entre civilizaciones, culturas, naciones, regiones, ciudades, pueblos, etc... Más en concreto, Tertuliano, en su lucha contra los valentinianos, defendió que el verdadero cristiano no debe saber nada que vaya contra la regla, contra el dogma, y que el sacerdote o el jefe de la comunidad no debe dejar a los fieles que se hagan preguntas que puedan poner en cuestión su fe como: ¿de dónde viene el mal? (citado por E. Pagels, 1997, págs. 201, 202). No resulta extraño que la pregunta reiterada de Nietzsche durante toda su obra fuera ¿qué dosis de verdad puede soportar un hombre? Y es que todo acercamiento a la verdad que resulte excesivo puede convertirse en pernicioso, como aquellos hombres que fueron castigados (Enoc) por haber recibido de ángeles rebeldes una transmisión indebida de conocimientos.

Esa aspiración de querer saber más de lo que nos corresponde se relacionaría igualmente con los vicios de: la “envidia” (*hbris*) a los dioses que tienen ese saber, “rebeldía” frente al dios poderoso y sabio que nos ha creado, la “vanidad” (*hubris*) de querer ser como dioses y la “pereza” de querer acceder a un saber sin estar dispuestos a pagar el precio que ello supone. Así la envidia aparece como una señal inequívoca de la corrupción humana cuando en el mito de las Edades de Hesíodo se destaca como prueba de los hombres de la quinta generación, es decir nosotros, encontrarán su final el que “la envidia murmuradora acompañará a los hombres miserables”. Es el caso también de la pereza y la indolencia de

Epimeteo que sirve a Hesíodo para encumbrar al trabajo como antídoto y virtud. Por último, la vanidad y el exceso de ambición son denunciados en casi todas las narraciones aunque no curiosamente cuando se trata de dioses (Marduk, prototipo de dios ambicioso y vanidoso, es ensalzado), certificando así las dos varas de medir en cuestión de moral: una para dioses y otra para humanos.

Se ha atribuido asimismo a una inquietud demoníaca nuestra ansia de saber (y de ahí el mito de la caída). Stefan Zweig apunta que al demonio interior que nos eleva por encima de nosotros mismos por medio de interrogaciones que ponen en peligro nuestra estabilidad y equilibrio, “pero (...) es una fuerza amiga en tanto que logramos dominarlo; su peligro empieza cuando la tensión que desarrolla se convierte en una hipertensión, en una exaltación; es decir, cuando el alma se precipita dentro del torbellino volcánico del demonio, porque ese demonio no puede alcanzar su propio elemento, que es la inmensidad, sino destruyendo todo lo finito, todo lo terrenal...” (S. Zweig, 1999, pág. 12). En este sentido, aunque acercarnos a “la verdad” es sin duda “un bien”, puede que lo que encontremos tras rasgar el velo de nuestra ignorancia no sea necesariamente “el bien”, no al menos en el estado que a veces podemos imaginar, sino tal vez un grito de socorro, una petición de ayuda.

VIII.1.3.2. El mal como ignorancia

El verdadero pecado original es el egoísmo ciego y su madre la ignorancia, y esto no se cura de forma fácil o mecánica. Si bien en ocasiones se han ofrecido justificaciones para la existencia de algún tipo de mal, hacer lo propio con la ignorancia parece más difícil, entre otras razones, porque es precisamente por “comer del árbol del conocimiento” que estamos condenados. De hecho, el árbol del conocimiento del bien y el mal en realidad actúa como el árbol del olvido o de la ignorancia, pues al comer de él el ser humano no sólo no descubre la diferencia entre el bien y el mal (que sigue sin conocer) sino que adquiere un límite a su conocimiento sobre quién es en realidad. En este sentido, el dominio del inconsciente sobre el individuo consciente sigue siendo una especie de maldición que éste arrastra. De hecho, en otras culturas como la oriental (budismo e hinduismo) es precisamente la *avidya* (ignorancia o des-conocimiento) la que se presenta como el origen de todos los males de la existencia en el *samsára* y del veneno raíz del espíritu (Philippe Cornu, 2004, pág. 54).

Ahora bien, ¿quién puede sacar partido del sufrimiento “ciego” de los demás, de su abandono en manos de la ignorancia? La estupidez engendra estupidez como el dolor se complace en el dolor. Pero la ignorancia no sólo es sinónimo de mal, es también una protección contra aquello que en el fondo tememos saber. Es como el cónyuge engañado que prefiere no ver las infidelidades de su pareja pues debería tomar decisiones costosas que alterarían demasiado el frágil equilibrio en que se sustenta su vida. De forma ambivalente, el mal también aparece unido a la no-ignorancia o a una inteligencia al menos formal donde el malvado más peligroso es el más inteligente, pero el más extendido es que está unido a la estupidez o falta de madurez (el violador, agresivo, pederasta), caracterizado por estar condicionado por ejemplo por sus instintos primarios sin control. Es decir, el mal se muestra ambivalente también en relación con el saber.

VIII.1.3.3. El mal como engaño o falso saber

En la religión “el poder y el saber, como también lo sagrado, aparecen ambivalentes y es la violencia la que desenmascara su vertiente oscura. El mal diabólico –sagrado por

definición— mezcla el orgullo del poder con la mentira del falso saber” (J. Treballe, 2001, pág. 73). La Biblia habla de hecho de los falsos profetas que siempre ha habido y que son “engañosos” por no corresponderse lo que dicen y proclaman con la realidad: “¡Ay de los profetas insensatos que se inventan profecías, cosas que nunca vieron!” (Ezequiel, 13: 2).¹⁹⁵ En la mística el principal problema que se plantea es la de la validez y solidez de la experiencia mística frente a su posible transformación en simple delirio o locura. Aunque, como hemos visto, hoy contamos con criterios rigurosos para establecer esa diferencia, la sombra de la duda indudablemente la acompaña. En todo caso, para el propio místico el demonio actúa armado del engaño y la confusión para dificultar su tarea hercúlea.

Aparentemente el paraíso era un bien frágil porque, como hemos visto, se vivía en un estado de no saber, donde el ser humano era presa fácil del engaño: la serpiente engaña a la mujer, ésta al hombre, éste a Dios, y Dios probablemente a todos, pues en la tentación (“no comáis...”) iba ya la seguridad de que acabarían comiendo. En realidad, sólo el verdadero conocimiento vence al engaño porque pueden verse y preverse los efectos de cada acción. Pero el conocimiento del bien y el mal resultó ser una falsa promesa pues el ser humano sigue siendo ignorante respecto a estos aspectos, sólo que ahora sabe que quiere saber, que no se conforma con un estado de felicidad “ciega”. Si la ignorancia es difícil de justificar, peor es que el ser humano, que empezó siendo engañado por la serpiente, esté en permanente estado de engaño y sometimiento a manos de lo numinoso que juega, aparentemente de forma caprichosa, con su limitado entendimiento y sus sentimientos. Y es que si el ser humano es demasiado pequeño para acoger el saber divino ¿por qué no lo es para ser juzgado y castigado? Del mismo modo, estamos constitutivamente sometidos al engaño en la medida de que somos memoria y ésta siempre es selectiva, parcial y confusa. Señalaba Bergson que la memoria no es una función del cerebro, sino la trascendencia misma de espíritu sobre el cuerpo pues guía la percepción humana (H. Bergson, 1970, págs. 280 y sigs.), pero su función siempre es confusa y subjetiva.

Al malvado no le interesa para nada el otro más que como objeto de dominación, sólo le interesa saber qué piensa para poder manipularle. Por tanto el (falso) saber puede también utilizarse para favorecer al mal como hace el prototipo del maquinador, intrigador o manipulador que hace del engaño un valor en sí por lo que éste puede definirse como el “falso saber” que lleva o prefigura el mal. Así, I. Kant (1992, pág. 30) señalaba que el mal radical se convierte en lo más difícil de derrotar, pues habita en el ser humano “una propensión perversa al engaño disimulado”. Esta propensión al engaño hacia uno mismo y a los demás parece ser una característica común a todos los seres, pero es representada de forma sintomática por Satán, y la recoge el ser humano que a fuerza de acostumbrarse a disimular acaba por olvidar quién es, cuáles son sus aspiraciones reales y qué vida quiere vivir. De hecho, una de las fases más elaboradas (y peligrosas) es el auto-engaño pues la persona más malvada suele ser aquélla que se niega a reconocer su propio lado oscuro (se engaña a sí mismo), que ataca a los demás, en quienes encuentra los culpables de toda desgracia (de nuevo se engaña a sí mismo), en lugar de hacer frente a sus propios defectos aunque en cierta manera todo pecado supone alguna forma de engaño que nos aísla de lo divino y de nuestros semejantes (M. Scott Peck, 2004, págs. 255, 256, 257). Ese engaño se manifiesta, por ejemplo, en la obsesión por “parecer” bueno más que “serlo” de verdad. Cabe recordar, a este respecto, cuando para explicar el comportamiento de algunos prisioneros en campos de concentración nazis que se prestaban a colaborar con sus

¹⁹⁵ En el gnosticismo el demiurgo engañó a Pitís-Sophía para que ésta aportara el contenido divino que se requería para que la creación tuviera lugar (sobre todo la del ser humano). De hecho, al demiurgo también se le apodaba “*trickster*” o estafador, lo que relaciona directamente mal con engaño.

carceleros en el maltrato de sus compañeros, el psicólogo Bruno Bettelheim señaló que se producía una identificación con el agresor mediante un autoengaño al que se acude para tratar de evitar la confrontación con el que se sabe más poderoso (citado por P. Zimbardo, 2008, pág. 285). No cabe duda a este respecto que un engaño habitual y constante puede ser muy eficaz, pero el engaño más terrible de todos es el auto-engaño.

En resumen, en esencia el ser humano es un “ser que nace engañado”, un “ser poseído” por algo que no comprende, un “ser aferrado” (*Ergriffenheit*), como decía K. Kerényi, a las oscuras profundidades del inconsciente que al mismo tiempo anhela una verdad que lo supera (ver C. Bologna, 2006, pág. 17). Esa es su naturaleza ambivalente. En definitiva, el engaño es el instrumento más claro y extendido de la maldad, ya que donde está presente no puede existir ni verdad ni bondad. Tal vez por ello Jesús dice en el Evangelio de S. Juan “la verdad os hará libres” y es que sin verdad, y por ende sin sabiduría, no puede hablarse realmente de seres humanos ni mucho menos de personas libres.

VIII.1.3.4. Confusión y ofuscación: la figura del laberinto

La recurrente figura del laberinto aparece como sinónima no sólo del inframundo (al que hay que descender para luego ser salvado) sino de la pura confusión, de estar perdido, de dar vueltas y vueltas sin sentido, de un pensamiento circular que no logra resolver en el fondo ningún problema. Esta confusión es parte del concepto del mal y uno de los peligros de este mundo. Si uno se queda en la confusión, no avanza, no sale del laberinto, se queda perdido en los dominios de la ofuscación. En este sentido, la forma laberíntica la relaciona K. Kerényi (2006, pág. 51) siguiendo en este aspecto a R. Guardini, con la oposición griega entre las categorías de “problema” (algo que como el nudo gordiano de Alejandro, se puede resolver y una vez resuelto desaparece) y el “misterio” (algo que no se resuelve nunca con explicaciones racionales, que se resiste a la interpretación, por lo que debe más bien ser vivido, experimentado, venerado). Pero también el laberinto es símbolo de la vida donde cada uno debe recorrer un camino intrincado, lleno de pruebas y obstáculos para llegar finalmente a un centro donde se adquiere la fuerza, el poder y la sabiduría necesarios para volver a nacer, esta vez conscientemente, y empezar así la vida real.

VIII.2. OBJETO DE LA LUCHA II: EL MAL EXCESIVO

VIII.2.1. Un mal existente, persistente y excesivo

Querámoslo o no, estamos en lucha contra el mal pues contra la presunción leibniziana de que éste es el mejor de los mundos posibles, en la práctica no hay mal por horroroso que quepa imaginar que no pueda tenerse al menos como posible que acaezca en este mundo. Bastaría asimismo mencionar la tríada maléfica injustificable (al menos en su grado de exceso): “locura, enfermedad y violencia”. En este sentido, hemos visto que el mal cabe calificarlo como un exceso, un desequilibrio, un conocimiento falso (engaño), y que actúa a través de la intención cruel o perversa, de la división, el conflicto y la confusión. Igualmente hemos dado por probado que el mal no es una simple ausencia del bien pues, entre otros motivos, su presencia y actividad en el mundo que nos rodea revela una naturaleza muy activa y nada pasiva. Antes al contrario, el bien sólo puede darse en todo su esplendor cuando el mal desaparece. Analizamos también cómo en el bien existe lo oscuro (como tendencia, como pulsión) y cómo en el mal, existe la luz (como amenaza, como recuerdo). Por último, el mal no es el mero obstáculo-contrincante que nos fuerza a mejorar o pone a prueba “de forma razonable” la sinceridad de nuestro ánimo en la lucha, el mal es un enemigo que quiere destruirnos, que se ensaña con nosotros, y que por tanto sobrevive en el exceso.

El mal es persistente pues, aunque pueda parecer vencido o huido a la larga siempre reaparece con igual o mayor fuerza que antes. Por extraño que aparezca (aunque nos hayamos acostumbrado) seis mil años de evolución no han sido suficientes para diseñar un sistema social dirigido precisamente a expulsar a los malvados, antes al contrario poseer un cierto grado de maldad (sobre todo adecuadamente disfrazado) puede contribuir favorablemente a la posibilidad de tener éxito tanto en el mundo profesional como en los aledaños del poder. Que el mal es una fuerza persistente se demuestra en el hecho de que el sistema de leyes de casi todos los países, al menos en principio, se refuerza con incentivos y castigos para promover las actividades que favorezcan a la sociedad y para perseguir las que supongan una amenaza, pero a duras penas consigue su objetivo. El mal sobrevive y se desarrolla sin que nadie, al menos oficialmente, se preocupe de su progreso y de promover su éxito. El mal-sufrimiento es por otra parte la prueba de que este mundo no lo hemos ideado nosotros y el “exceso” es la prueba de que un mal objetivo puede existir. De hecho, el exceso aplicado a cualquier cosa (incluso al bien) produce inevitablemente el mal. Así, por ejemplo, el exceso se relaciona con el saber tanto cuando pretendemos saber más de lo que nuestras capacidades permiten como cuando se pretende fijar el conocimiento mediante dogmas fijos e indiscutibles ya que como señala A. Badiou (1993, pág. 76): “toda absolutización de la potencia de una verdad organiza un mal”. Cabe hablar por ello de la trampa del exceso, de una tendencia imperceptible a dejarnos arrastrar por el exceso, al que se atribuye un engañoso encanto en ámbitos tan dispares como la religión, la política, el conocimiento o el mero ocio y diversión. El mal, sería en definitiva la constatación del exceso de un fracaso, al haber sido incapaces, dioses y seres humanos, de hacer un mundo sólo con el bien, un mal que va siempre unido, por otra parte, a la estupidez, al engaño, la ignorancia y la ofuscación.

En definitiva, podemos por tanto avanzar un concepto relacional del mal como “aquello que pone en cuestión la dignidad del ser humano (concepto antropológico) o no humano (concepto extendido)” así como lo que obstaculiza de forma excesiva o impide directamente el proceso de aspirar a ser mejores de lo que somos y saber más de lo que sabemos. Y, del mismo modo, podemos mantener que el mal sería un acaecer, “algo” (luego veremos en el Capítulo IX si también “alguien”) con presencia y contenidos propios caracterizado por: lo excesivo o extremo (que rompe el equilibrio o la armonía), lo falso o engañoso (que rompe la verdad, lo verdadero o el conocimiento cierto) y la intención cruel (que quita el carácter humano a quien la practica). Pero ¿cuáles son las causas de que exista ese mal?

VIII.2.2. Causas y contenidos relacionales del mal

Hemos visto el origen cosmológico, escatológico y del encuentro con lo divino. No obstante, relacionando e integrando todo lo visto pueden proponerse tres orígenes que subyacen en todos los mitos analizados o al menos su mayor parte:

VIII.2.2.1. Violencia mimética: la víctima expiatoria

El mal en sentido antropológico cabe entenderlo como violencia mimética que se da en comunidades sociales cuando un determinado tipo de crisis llega a su paroxismo (R. Girard, 2002, pág. 14 y siguientes). Muchos de los mitos/narraciones que hemos analizado contienen esta figura de víctima o chivo expiatorio, a través de cuyo sacrificio, la comunidad pretende recuperar el orden y restablecer la tranquilidad. El mecanismo de víctima expiatoria está presente en todas las sociedades hasta el punto de que se ha

pretendido equipararlo a la figura de Satán, como “Príncipe de este mundo” (R. Girard, 2002, pág. 53). Curiosamente la trampa que nos tiende ese Satán es que se ofrece a sí mismo como solución de sí mismo (“¿Cómo puede Satán expulsar a Satán?”, S. Marcos, 3: 24) pues ante el mecanismo de la rivalidad mimética que constituye el mal, se propone paradójicamente el sacrificio de la víctima propiciatoria, que es un nuevo mal, para restablecer el equilibrio perdido purificando asimismo a la comunidad de todas sus tensiones, escisiones y fragmentaciones (R. Girard, 2002, págs. 53 y sigs). Este mecanismo victimario requiere de la ignorancia de quienes hacen que funcione, “para ello el Diablo no duda en engañar y mentir”, conduciendo a un comportamiento de cierto automatismo en los seres humanos (Ibid. pág. 64).

Existe, en este sentido, el mito de una culpa antigua u originaria que puede ser tanto obra de los propios dioses o semidioses (la pena de Perséfone) como del ser humano en cuanto tal, donde se trataría bien de una culpa personal para cada infortunio –que en algunos casos debía descubrir el adivino o curandero como sucedía en el caso de Epiménides–, o bien de una culpa general y única para todo el género humano como sucede en la simbología del pecado original bíblico. No obstante, también puede tratarse de una culpa compartida pues “el mito del hombre formado con la sangre de un dios rebelde encierra la idea de que la violencia es congénita al ser humano y es, a su vez, herencia de los dioses” (J. Trebolle, 2001, pág. 28). De hecho, la idea de una antropogonía en torno a la sangre de los dioses rebeldes está muy extendida y aparece por ejemplo en las doctrinas órficas, donde la creación del ser humano se hace a partir del hollín de los titanes rebeldes que habían asesinado y comido al dios Dionisio (ver W. Burkert, 1997, pág. 19). No es casualidad asimismo que en Enuma Elish, Marduk para poder perdonar a los dioses oponentes exija el sacrificio de uno de ellos (Qingu) con el objeto de crear con su sangre a quienes van a sustituirlos como reos y esclavos: los humanos. De hecho, con la sangre de otra diosa, Tiamat, ya habían creado su morada y el resto de objetos necesarios para la existencia. De esta manera se salva la armonía en el nivel divino, se logra la reconciliación, y se trasladan todos los conflictos no resueltos a la Tierra, donde a partir de ese momento continuará la lucha de los dioses, o al menos de las fuerzas que representan, tomando a los seres humanos como fichas de un gran juego que evita el enfrentamiento directo entre seres divinos.

Encontramos igualmente casos donde el ser humano actúa como víctima propiciatoria del pecado de los dioses, e incluso nacido precisamente para librar a los dioses de su pecado y trabajo, y adorarles. En efecto, de casi todos los textos analizados, pero especialmente del mito de Prometeo, surge la pregunta: ¿por qué los hombres deben recibir el castigo por la acción causada por un dios?¹⁹⁶ La razón cabría encontrarla en los propios textos de Hesíodo quien señalaba también en *Trabajos y Días* (v. 240) que por la culpa de un solo malvado toda la ciudad debe soportar la carga. Sin embargo, en esta ocasión el traslado de los efectos de la acción de un dios a los hombres sigue causando cierta perplejidad, sobre todo a la hora de justificar los males del mundo. Esquilo le daría una nueva dimensión más universal y profunda al mito, convirtiendo a Prometeo en un trágico salvador doliente y no en mero héroe astuto.

Uno de los primeros ejemplos de chivo expiatorio aparece, sin embargo, en la Biblia en la descripción el rito judío de expiación (Levítico, 16: 21). La novedad de la Biblia es que convierte a la víctima en héroe: “las víctimas son inocentes y los culpables son los verdugos” (R. Girard, 2002, págs. 15, 157). Esto ocurre muy claramente con Job y aún más

¹⁹⁶ Pregunta que formuló el profesor Ruiz de Elvira hace años en su artículo “Prometeo, Pandora y los orígenes del hombre” (citado por A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díez, en Hesíodo, 1997, nota 27, pág. 98).

con Cristo, donde se aprecian todos los elementos del sacrificio mimético, incluida la ignorancia de los verdugos, en especial sobre la inocencia de la víctima. Para R. Girard la pasión de Cristo al convertir a la víctima en hijo de Dios rompe el proceso privando a Satán de su poder de expulsar al propio Satán: a través de su sacrificio voluntariamente asumido Cristo engaña a Satán (Ibíd, págs. 161 y sigs.). De hecho, es con el cristianismo cuando se acaba con los sacrificios religiosos, constituyendo la ceremonia de la comunión un recordatorio simbólico que tiene como finalidad, entre otras, que no deba repetirse ningún sacrificio. Sería por tanto una victoria del bien sobre el mal. Pero ¿cuánto dura la victoria y qué efectos tiene? De hecho, hoy como ayer la lucha continúa sólo que con nuevos elementos.

Lo seres humanos encontraban y encuentran consuelo en el sufrimiento de Dios o los dioses y en su repetición. Así el sufrimiento del dios que lucha, seguida de su muerte y resurrección representa una visión que trata de ser optimista pues no sólo es la muerte del individuo la que salva sino su sufrimiento, lo que indirectamente dignifica y justifica éste (M. Eliade, 2000, pág. 101).¹⁹⁷ En todo caso, en la tragedia, Marduk es alabado por destrozarse a Tiamat, Cronos mutila a su padre, Prometeo se enfrenta a Zeus, pero el siervo doliente es ensalzado por encarnar la víctima absoluta, el que acepta su destino trágico como un don (P. Ricoeur, 2004, pág. 463). Esa parece ser la condena/obligación/maldición del ser humano, de acuerdo al menos con los textos analizados.

Y es que los dioses se apiadan más fácilmente de quienes comparten su misma naturaleza, pero no es casualidad que para poder perdonarlos exijan el sacrificio de uno de ellos (Qingu) con el objeto de crear con su sangre a quienes van a sustituirlos como reos y esclavos: los humanos. De hecho, con la sangre de otra diosa, Tiamat, ya habían creado su morada y el resto de objetos necesarios para la existencia. El Cosmos por tanto nace de las partes de una Tiamat despedazada, y el ser humano es creado con la sangre del jefe de los dioses rebeldes. Dos crímenes, dos deicidios, están en el origen de todo lo creado. Como resultado, la eliminación del mal y de los malvados corresponde al acto creador mismo, y una vez que éste de alguna manera fracasa, la acción humana y de los dioses pasa por repetirlo tantas veces como sean necesarias, en caso del ser humano por ejemplo a través del culto-rito (P. Ricoeur, 2004, pág. 338). Incluso la guerra sirve para reproducir de algún modo el drama cósmico, pues en estas culturas al rey-enemigo se le identifica con la personificación del Mal que en cuanto tal resulta legítimo destruir. Reminiscencias de esta concepción las encontramos igualmente en la Biblia (Salmo 110) e incluso, por qué no decirlo en la geopolítica actual.

VIII.2.2.2. La división, separación y el conflicto

Los objetivos que persigue el Mal pueden resumirse en tres: confundir (ofuscar-obsesionar), crea temor insuperable (paralizar), dividir (enfrentar-confrontar). Aunque todas las cosas tienen un carácter ambivalente, puede entenderse que sirven al mal cuando se utilizan para una de esos objetivos. El mal vive pues del conflicto, de la violencia, de la división. También en esta consideración el mal precede al ser humano y está presente desde el principio de los tiempos. Resulta curioso y sorprendente comprobar que no hay “nada”, absolutamente “nada” en lo que estemos de acuerdo todos y cada uno de los 6.000 millones que componemos la humanidad; de ahí lo fácil que caigamos víctimas de conflictos y enfrentamientos interesados pues la división es fuente de debilidad. También

¹⁹⁷ La visión mesiánica del pueblo de Israel y luego del cristianismo sustituye esta rememoración cíclica de la victoria sobre el mal y las tinieblas por la proyectada a un futuro concreto pero incierto en el que el mesías vendrá o volverá para decretar el final de la lucha y su victoria definitiva (M. Eliade, 2000, pág. 105).

Hegel relacionaba el mal con la separación o escisión entre lo finito y lo infinito, lo cual lleva al ser humano a “vivir aislado de las profundidades del espíritu” (citado por R. Bernstein, 2004, pág. 99).

Ahora bien, no toda separación tiene que ser mala si resulta necesaria. Por ejemplo, Dios crea separando la tierra de las aguas, la luz de la oscuridad, y el niño nace “separándose” de la madre. En este sentido la separación es algo necesario casi en sentido biológico para conseguir a partir de una cosa (el caos primordial) hacer dos o más, o de algo pequeño hacer un ser más grande y complejo (la multiplicación celular a partir de la unión de óvulo y espermatozoide). Dios separa la tierra de las aguas, el cielo de la tierra, y así a partir de la diferencia, crea una realidad multipolar y, al menos en apariencia, equilibrada. Por otra parte, relacionar y cooperar no quiere decir necesariamente mezclar pues mezclar es tarea también del mal, y de la mezcla de cosas que deben estar separadas deviene la confusión y por tanto volvemos al caos. La clave del equilibrio es precisamente una multiplicidad que nace de la separación sucesiva y continua, pero cuyos elementos diversos ocupan el espacio que les es propio y no otro (cada especie en su lugar), pues si se salen de su lugar entran en conflicto y uno de los dos perece o sale debilitado. No obstante, en el camino de una unidad-caótica a otra unidad aún por definir, se encuentra el mal y este mal se opone a una separación creadora y necesaria a través de la “división”, destinado pura y simplemente a generar conflicto. Si la separación-creadora busca ordenar y desarrollar todos los aspectos de la realidad, la división-destructora lleva a retornar al caos primordial generando conflicto, confusión, desorden; en dos palabras, malgastando energías.

El Dios del Génesis aparece paradójicamente también como el introductor de la diferencia, la crueldad y el conflicto: crueldad por el castigo desproporcionado con la falta cometida de la que también Él era inductor, conflicto por la prohibición primera, conflicto eterno entre la serpiente y la mujer, diferencia entre animal y humano, entre el propio Dios y su criatura, entre hombre y mujer... Dado que la violencia procede de la enemistad y ésta de la diferencia, la semilla del conflicto y el mal estaba ya plantada desde el principio. Además, el Dios bíblico es un dios que también establece diferencias contra otros dioses y legitima la violencia contra sus seguidores (Capítulo V). En todo caso, el conflicto se da precisamente porque no somos iguales, somos lo mismo pero no él mismo. Hay conflictos que son consecuencia de divisiones naturales con los que irremediablemente se enfrenta el ser humano y respecto a los cuales sorprende que todavía no se haya encontrado respuesta uniforme y clara: razas distintas, hombre/mujer, padres/hijos, joven/viejo, caracteres diferentes (dominante-dominado, agresivo-sensible), etc.... A ellos se unen sin embargo toda una serie de conflictos frutos de divisiones artificiales que el ser humano crea, sostiene y reproduce: lenguas, países, creencias, ideologías. Las divisiones naturales pueden en principio (si no caen en el “exceso”) enriquecer y constituir pasos obligados para crecer y madurar, las artificiales en su mayoría destruyen sin más nuestras fuerzas y energías. Y es que resulta realmente inaudito que tras los enormes esfuerzos y “casualidades” que han sido necesarios para que estemos aquí, que este planeta sea posible, y que seamos dotados de una cierta inteligencia, al final todo ello haya dado lugar a una realidad donde el sufrimiento y el dolor son monedas de curso corrientes. ¿Realmente para ese resultado se necesitaban millones de años de una concatenación ilimitada de causas?

VIII.2.2.3. La causa biológico-evolutiva

Junto a lo que nos dicen los textos religiosos existe un origen muy relacionado con ellos que sin embargo proviene de la biología, y es que el mal sería consecuencia y parte del proceso evolutivo. Decimos que está muy relacionado con los textos religiosos porque

probablemente sea la narración aparentemente alternativa con más éxito y coherencia de todas las disponibles. De hecho, en un primer momento las tesis de Darwin fueron recibidas como un auténtico terremoto para las posturas religiosas que venían defendiendo una interpretación literal de los textos religiosos y en particular del Génesis, aunque posteriormente –ante el éxito que consiguió la nueva teoría– se buscaron nuevas interpretaciones con el objeto de llegar a puntos de encuentro, prueba de que el texto no es algo inamovible y debe estar abierto a la comunicación con los descubrimientos científicos, como aquí defendemos.

Del mismo modo, el mal aparece cuando a través de la selección natural se valida y valora el que sea el más fuerte el que se imponga al más débil, es decir donde se multiplican y sobreviven los más fuertes y se deja morir a los más débiles (J.L. Arsuaga, 2009, pág. 208). Esa selección, no obstante, forma parte de un proceso que permite que las especies se adapten al medio y logren el bien máspreciado de todos: la supervivencia. A dicho fin está aparentemente todo destinado y ese objetivo lo justifica todo. Ello nos recuerda a cuando en los textos hemos visto que el fin de asegurar la reproducción de la especie humana justifica casi cualquier medio, incluido el engaño. En este sentido, para Timothy Anders la “causa evolutiva” es la fuente última de todo mal, y sobre todo la capacidad biológica de sufrir de los seres vivos que directamente permite su éxito en el objetivo de la supervivencia y la procreación (citado por A. Kreiner, 2007, págs. 25 y 26). En otras palabras, si no tuviéramos capacidad para soportar el dolor, la vida tal como la conocemos sería un imposible.

La ventaja (relativa) de esta causa biológica-evolutiva es que el mal se configura como un elemento más dentro de los procesos “naturales”. Con ello, el biólogo encuentra un sustituto de Dios al que echar las culpas de nuestros males, pero, no obstante, al no tener dicho sujeto características personales, esa culpa acaba por difuminarse y encuadrarse en la fácil pero (un tanto) inútil excusa de “así son las cosas”, sin poder ir mucho más allá. Ante esta dificultad epistemológica el propio Darwin advertía que había optado por no ocuparse “del origen de las facultades mentales, de igual modo que tampoco lo hago del origen de la vida” (citado por J.L. Arsuaga, 2009, pág. 205). Es decir, si bien la teoría de la evolución ha conseguido imponerse doctrinalmente –aunque todavía requiera a la luz de futuros descubrimientos de algunos complementos y ajustes– y resulta muy eficaz para describir cómo actúa la naturaleza (sobre todo en el reino vegetal y animal), no llega a explicar por qué las cosas son así y no de ninguna otra manera posible. Tampoco resulta del todo completa por lo que respecta a la evolución del ser humano, donde por ejemplo fenómenos como la cultura pueden determinar que en muchos casos los presuntamente débiles, al menos desde un punto de vista biológico, acaben finalmente imponiéndose. Ni explica por qué si los seres que logran reproducirse son considerados los vencedores sigue habiendo (precisamente sobre todo en las sociedades más avanzadas) un creciente número de personas que optan voluntariamente por no reproducirse o en su caso reducir su descendencia a un solo hijo, independientemente de que esos mismos sujetos puedan ser muy influyentes en la evolución de la humanidad a través de sus obras literarias o de otro tipo. Por tanto la pregunta fundamental sigue siendo a este respecto la misma que se hacía K. Lorenz ¿por qué luchan los seres vivos unos contra otros incluso dentro de la misma especie? (K. Lorenz, 1980, pág. 31) a la que no encontró más respuesta que se trataba de un aspecto del instinto de la lucha por la conservación y que la agresión al interior de las especies era millones de años más antigua que la de la amistad o el amor personales, “hay pues agresión sin amor, pero en cambio no hay amor sin agresión” (Ibíd., pág. 240). En resumen, en sentido biológico, poco más se puede hacer que canalizar una violencia que ineludiblemente viaja con nosotros.

Por tanto, la teoría de la evolución no resulta muy eficaz, a pesar de toda su fuerza explicativa, para abrir esperanzas a la eliminación del mal en el mundo ya que la supervivencia de las distintas especies funcionaría a modo de gran objetivo-devorador que todo lo legitima y justifica y siendo así las cosas en la naturaleza no quedaría más que unirse a ella o perecer en el intento. No conviene olvidar que algunos de los más deplorables ensayos eugenésicos promovidos por distintos países en los albores de la II Guerra Mundial tuvieron su fundamento doctrinal precisamente en algunas de las consecuencias que se derivaban directamente de esa teoría.

En definitiva, el acceso, permanentemente frustrado (entre otras cosas por la muerte), del ser humano al saber prohibido o censurado por las divinidades ha provocado que la propia creación no culmine. Ello da lugar a una insatisfacción que el ser humano arrastra y que nunca se colma pues es ese colmar lo que constituye su misión como co-agente subsidiario de la creación en la que se inserta, como parte activa y pasiva, es decir como ser ambivalente. Se trata del mal como exceso, como carencia de saber, como la falta de algo que impide considerar a la creación como completa. Por tanto, ignorancia, engaño y confusión son tres términos que aparecen íntimamente relacionados, ya que cualquiera de ellos determina la existencia (posible) de los otros dos. Todo ello daría lugar a una mente ofuscada que es el terreno ideal para que nazca y se desarrolle el mal.

En conclusión, como vimos al examinar todas las tradiciones, incluida la bíblica, también en estos mecanismos horizontales cabe observar que el mal precede al ser humano por lo que sólo podría hablarse en todo caso de una culpa/responsabilidad humana derivada no originaria, una culpa por tanto en todo caso compartida con Dios y la naturaleza.

VIII.2.3. Un mal que no puede/debe ser justificado

VIII.2.3.1. Justificaciones equívocas

Existen variadas teorías que todas ellas tienen en común bien minimizar o negar la entidad del mal o bien si no se puede negar al menos justificar su existencia: el mal no es, es una ausencia (S. Agustín y Sto. Tomás); el mal es intercambiable con el bien por ser ambos conceptos relativos (relativistas) o porque el mal es en realidad un bien que puede confundirse con debilidad (Nietzsche); el mal es mal pero estaría justificado o resulta necesario por los efectos positivos que produce [es necesario para que exista el bien, para que exista la realidad (equilibrio con el bien), para aprender/desarrollarse, para que se dé la libertad humana (Leibniz) o para que el ser humano supere a las bestias y nazca el espíritu (Hegel)]; y el mal del ser humano resulta compensado y anulado por la vida eterna tras la muerte (literatura apocalíptica)

Todas estas teorías de una u otra forma deben ser rechazadas pues vienen a representar una huida del mal o el interés en defender diversas ideas pre-concebidas (como la que la creación debe ser necesariamente buena) que llevan como consecuencia convertirnos en sus cómplices o servidores, bien desde un cierto grado de autoflagelación psicológica o desde el más absoluto desprecio o minusvaloración del sufrimiento de los demás. Veamos las falacias que esconden la mayor parte de las justificaciones al uso:

VIII.2.3.2. El mito de un mal consustancial a la realidad

Como señala R. Bernstein (2004, págs. 218-221) el mal se resiste a todo intento de justificación (lo que se demuestra en el fracaso de la teodicea), pero hay que evitar la

tentación de considerar al mal un rasgo ontológico de la condición humana con el que no puede hacerse otra cosa que convivir con él y resignarse a su existencia. Kant ya destacaba que si Dios no ha podido impedir el mal sin dañar fines más altos, incluso fines morales, la causa de esa infelicidad –pues así debe denominarse claramente– tiene que ser necesariamente buscada en la esencia de las cosas, en los límites impuestos a la humanidad por su naturaleza finita (I. Kant, 1995, pág. 47). En este sentido, sin embargo, el mal sería concebido como un medio justificado por un fin, es decir que caería en la fórmula maquiavélica (y por ello denostada) de que “el fin justifica los medios”.

Si triunfa la visión de que el mal forma parte consustancial de la vida, ¿cómo podríamos osar ser tan especiales como para no padecerlo? Sin embargo, aunque el mal existiera como consecuencia de una necesidad euclidiana, sin que hubiera en definitiva culpables, no resultaría ser un gran consuelo para el ser humano que reclama liberarse de todo dolor. Dice Iván Karamázov: “¿Qué me importa que no haya culpables y que yo lo sepa? ¡Necesito una reparación, pues de otra manera me suprimiría yo mismo! (F. Dostoievski, 1969, pág. 350). Por lo tanto, el mal no debería ser considerado tanto un elemento imprescindible para la existencia de “lo que es”, aunque de alguna manera inherente a “este” mundo y al ser humano tal como lo conocemos, pero no tal como puede llegar a ser. Es decir, un mundo sin mal e ignorancia dejaría de ser el que conocemos, sería otra cosa; debemos por tanto ser conscientes de las consecuencias de nuestra lucha y afrontarlas.

Como consecuencia, dentro de los objetivos de una mentalidad sana entraría el luchar contra el mal, pero para ello el mal debe configurarse no como algo consustancial al mundo, sino “como un fragmento independiente sin derecho racional o absoluto a vivir junto con el resto” (W. James, 1999, pág. 108), por lo que cabe esperar y concebir como “realista” que le sea dado al ser humano la posibilidad de desembarazarse de él, aunque ello no resulte tarea fácil.

VIII.2.3.3. El mito del mal justo o útil para aprender

El mal sería bien algo debido (en proporción a nuestras faltas) o bien algo útil o necesario para nuestro proceso de mejora personal, o bien ambas cosas. Ya hemos visto sin embargo cómo a los castigos divinos puede calificárseles de cualquier modo salvo de proporcionados y medidos, véase el que seguimos padeciendo por haber comido de un árbol, por mucha rebeldía que tal acto implicase. También se ha propuesto que el mal sería el camino para el saber. Por ejemplo, tanto Hesíodo —“El necio aprende con el sufrimiento”— como Esquilo con su “aprender padeciendo” —porque Zeus estableció con fuerza de ley que se adquiriera la sabiduría con el sufrimiento— (citados por J. Treballe, 2001, pág. 60). Ciertamente, el sufrimiento ocasionalmente sirve para potenciar los estímulos y el esfuerzo que requiere el acceso al saber, lo que lo convierte en la figura del adversario que nos obliga a superarnos, pero también éste puede devenir nuestro enemigo y acabar por destruirnos.

En todo caso, justificar al mal/sufrimiento señalando que es una vía (necesaria) para adquirir el conocimiento, convierte éste y a quien lo posee en rehén del sufrimiento, al que sirve de coartada. Realmente ¿algunos puede estar convencido de que su conocimiento es tal y vale la pena si sirve a justificar el mal? ¿Qué clase de saber oscuro sería éste? Pues bien, nuestra tesis es que un conocimiento que sirve al fin de justificar el sufrimiento propio (pasado) o de los otros (presente) no es tal. Otra cosa es que lo asuma como parte del escenario que compone la realidad, e incluso observe que en determinadas circunstancias el dolor sirve para abrir puertas y disolver conflictos o bloqueos, pero el verdadero saber debe

tener como fin destruir al mal (aunque su final se antoje lejano) y no el justificarlo.¹⁹⁸ Igualmente, el peligro de considerar al saber como un justificante del mal que existiría para que aprendiéramos sería dar por sentada nuestra incapacidad para aprender sin dolor, es decir sería la sacralización del “con letra la sangre entra”. Pero ello significaría además que poco o nada hemos evolucionado, al menos desde un punto de vista psicológico. Es decir: ¿realmente es el sufrimiento la vía para una supuesta mejora del ser humano?, ¿merece la pena pagar el precio? Estamos obligados a demostrar que otro camino es posible.

VIII.2.3.4. La trampa de considerar al mal lo mismo que el bien

El bien se convierte en mal y el mal en bien (ya dice el célebre refrán que “no hay mal que por bien no venga”), el amigo en enemigo y el enemigo en amigo. Relacionado con esta argucia argumental encontramos asimismo el mito del mal necesario para que exista el bien. Georges Bataille (1957, pág. 130) ha afirmado a este respecto que la felicidad sin la desventura que la liga, como la sombra a la luz, sería objeto de inmediata indiferencia. Igualmente se ha considerado que una realidad que contenga el mal debe valorarse como mal menor frente a una realidad formada sólo por bien pues “[U]na existencia desprovista de conflictos es algo imposible para los seres humanos y, siempre que se ha intentado conseguir, el resultado acaba siendo intolerable para ellos” (J. Gray, 2008, pág. 33). Incluso se ha defendido que el bien y el mal forman una unidad y son *de facto* inseparables con lo que cualquier posible liberación afectaría tanto a las fuerzas positivas como a las negativas, liberándose costumbres y espíritus pero también crímenes y catástrofes (J Baudrillard, 1991, págs. 118 y 119).

Nietzsche señalaba que la búsqueda del Mal y su intento de mantenerlo separado del bien se trataba de una “artificiosa e ideológicamente comprometida empresa y no por ello menos ilusoria” (citado por J.L. Cardero, 2007, pág. 8). También el Evangelio de Felipe, encontrado en Nag Hamadi, sostenía que los que consideramos como antítesis (luz, tiniebla, bien y mal) son en realidad pares de conceptos interdependientes que se fundan el uno sobre el otro y viceversa; sólo el amor hace que esos opuestos se transformen y se integren” (E. Pagels, 1997, pág. 215). Por su parte, la doble vara de Hermes, con dos serpientes una benéfica y otra maléfica, era el símbolo del equilibrio inestable, que hace nacer del caos y la lucha, y de la catástrofe, el orden; de la unión fecunda de contrarios (J. M. Mardones, 2000, pág. 177). Y Montaigne iba más allá proponiendo el llegar a gozar del mal, en parecido sentido al de algunos místicos: “¿qué será la virtud que llega al punto, no ya de despreciar el dolor, sino de regocijarse en él (...)? (M. Montaigne, 2002, Libro II, Ensayo IX, pág. 343). ¿Puro masoquismo?

Pero si es verdad que a veces un mal deriva en un bien, también lo es que la mayoría de las veces el mal lo que ocasiona es un mal mayor (J. Hick, 1975, pág. 375). Por tanto, para saber si reaccionaríamos con indiferencia a algo, primero hay que haber tenido ocasión de poder apreciarlo y valorarlo, pero una situación sin mal o desventura no sabemos lo que podría ser, por lo que resulta aventurado afirmar que sin él la felicidad no sería posible, cuando la simple lógica hace pensar lo contrario. Lo que nos lleva a plantear que en la contraposición bien-mal existe algo que la singulariza.

¹⁹⁸ A una hija violada repetidamente por su padre durante más de veinte años, encerrada en un cuarto oscuro en el sótano de la casa familiar con la puerta tapiada y que ve como le nacen siete hijos-hermanos, alguno de ellos asesinado al poco de nacer (“monstruo de Amsteten”), ¿realmente podemos decirle que su mal estaba justificado?, ¿que es una puerta al aprendizaje o para la mejora personal?, ¿que es el precio de su libertad? Y es que estos casos no pueden ser ignorados considerándolos simplemente anecdóticos o de extraordinariamente excepcionales.

VIII.2.3.5. En conclusión: “y, sin embargo,...duele”

Justificar al mal en cualquiera de sus formas es una “mala” respuesta porque supone darle espacio para que siga existiendo. Tras todas las posibles argumentaciones analizadas en este estudio cabe afirmar que: “y, sin embargo, duele” (en parecido sentido de la defensa del movimiento de nuestro planeta). Es decir el dolor (excesivo) acaba con el discurso complaciente o legitimador del mal. En todo caso, la contraposición bien-mal es singular y ambivalente. Esta ambivalencia sin embargo no es sinónimo de ningún relativismo según el cual todo sería cuestión de porcentajes y nada es completamente blanco o negro. Hay una diferencia entre el bien “en este tiempo y lugar” y el Bien absoluto. Éste último ciertamente no lo conocemos ni podemos conocerlo, al menos no todavía, pero esta asunción es compatible con señalar, que todo tiempo y lugar tiene su bien, que debe ser respetado, so pena de poner en peligro la propia supervivencia de la comunidad. Es decir, que deben existir normas morales claras que nos digan lo que está bien y lo que está mal, que deben ser respetadas y defendidas. Por tanto un relativismo moral nos lleva a la indiferencia, a la pasividad y a un pensamiento débil (lo cual cabe presumir que gusta al diablo), aunque paralelamente debemos aceptar que esas normas en otro tiempo pasado o futuro podrían ser distintas lo que simplemente reconoce el hecho de que el ser humano se encuentra en evolución y a medida que perfeccione su conocimiento y saber de sí y de la realidad que lo rodea, las normas que lo rigen también deban ser reacomodadas. Por tanto, ir más allá de la distinción entre el bien y el mal no significa caer en la simplificación de que todo es lo mismo. Hay que ir más allá de la distinción formal entre bien y mal para no quedarse bloqueados en ella, pero no porque haya que negarla.

Así, por ejemplo, en física sabemos que a cada partícula de materia le corresponde otra de antimateria, pero ello no quiere decir ni que sean lo mismo, ni que la materia no exista, sino simplemente que cuando colisionan se transforman en una enorme cantidad de energía. Y es que nada tiene que ver el binomio bien-mal, con el equilibrio de opuestos, luz-oscuridad, caliente-frío, etc..., ya que el binomio bien-mal tiene carácter valorativo mientras los otros no necesariamente. En otras palabras, la dicotomía bien-mal sirve para juzgar y valorar el resto de los binomios y puede ser aplicado a cualquiera de sus opuestos. En este sentido, en el contexto iranio se menciona que contraposición bien-mal no es una más ya que a diferencia de otras (como macho-hembra, distintos olores, colores, sol-luna), no es sólo una diferencia que atañe a la función sino a la sustancia: “[A]sí puede verse en el hecho de que sus naturalezas no pueden combinarse y son mutuamente destructivas. Pues donde está el bien no puede darse en modo alguno el mal”.

La verdadera felicidad no puede ser hija del sufrimiento, pues eso la corrompe, la desvirtúa, la afea, le da un tinte de amargura, un carácter falso, mezquino. El bien puede vivir sin el mal, pero el mal requiere del bien para existir pues siempre necesita una víctima. En este sentido, el bien (entendido como no-mal/ausencia del mal) es el mejor colaborador necesario para que el mal exista pues el mal siempre necesita a “otro” para sobrevivir, para existir, ya que de lo contrario, dejado solo, consigo mismo, se auto-destruiría. El bien, por el contrario, no sólo no es refractario a la soledad sino que probablemente sea como vive mejor (de ello son un posible ejemplo ermitaños, meditadores, monjes...). No obstante, no rechaza la compañía, antes al contrario, pero lo hace casi siempre para prestar su ayuda al “otro” porque reconoce al todo en cada uno y por tanto también en sí mismo. Esta descripción de la relación bien-mal sin embargo nos llevaría a una dolorosa conclusión: que sólo el mal “necesita” crear al mundo –“lo otro”– como el complemento adecuado sobre el que descargar sus efectos. El bien nunca hubiera “necesitado” crear el mundo, tal vez lo

hubiera podido hacer por compasión, pero vista la realidad, resulta difícil sostener que tal haya sido ni el caso ni el motivo.

Por otra parte, el opuesto al mal no siempre es el bien pues éste en realidad es algo más que opuesto es simplemente otra cosa distinta, como una silla es diferente y no necesariamente opuesta a una piedra. El bien no sólo no es el opuesto al mal sino que el verdadero opuesto del mal sería el mal mismo, pues el mal al mal vence como el fuego se combate con fuego, y sólo el mal dejado a sí mismo en relación autoreflexiva lleva a determinar su propia imposibilidad de existir..., salvo que el bien venga en su ayuda. Paralelamente, el bien que vive de espaldas al mal, en tanto no ha sido puesto a prueba, no es un bien comprobado (como pasa con la verdadera virtud), pero una cosa es eso y otra distinta que el bien “requiera” al mal para existir pues en tal caso no sería bien del todo.

En definitiva, cabe concluir que para que exista el bien no se requiere necesariamente que exista el mal, pero para que exista éste sí se necesita la pervivencia del primero, pues el mal dejado a su propia dinámica acaba por dirigir la agresión contra sí mismo, finalizando por auto-destruirse. Como señalara W. James, una sociedad no puede estar compuesta sólo de hombres agresivos (pues acabarían destruyéndose entre sí), pero sí de hombres santos (1999, pág. 282). Si acaso el único mal que puede considerarse útil es el que sirve para acabar con el mal y sólo en la medida y hasta el momento que sea eficaz para ese fin.

VIII.3. SIGNIFICADO Y FINES DE LA LUCHA

VIII.3.1. Qué lucha

VIII.3.1.1. Tipos de lucha

La vida implica una lucha constante por conservar la existencia, vencer obstáculos, adaptarse a las nuevas exigencias y transmitir una herencia (al menos genética). Ahora bien, esta lucha “evolutiva y de supervivencia” no sólo se da en el ser humano, sino en toda la naturaleza y de forma particular en el reino animal. Por ello cabría diferenciar en un primer lugar entre lucha propiamente humana y la que tiene lugar a nivel animal y vegetal, caracterizadas estas últimas por su alto grado de automatismo. De hecho, esa lucha adquiere en el caso del ser humano unas características muy particulares pues aquí es lucha exterior e interior y también lucha psicológica y cultural. Por otra parte, hemos analizado la historia de las luchas cosmológica, escatológica y la de todos los días. A este respecto, el saber se configura como un instrumento fundamental de la lucha, como se demuestra en las metáforas militares en la literatura sapiencial (Sb, 5:17-20; Ef, 6:11-17). Es decir, habría una lucha típicamente sapiencial diversa de la que carece de este elemento. En cuanto a los sujetos que en ella participan, tendríamos, por lo que interesa a este estudio, una lucha humana (entre humanos), una lucha divina (la lucha entre dioses originaria y la que puede continuar potencialmente en la actualidad) y una lucha entre el ser humano y su (sus) Dios (dioses). Del mismo modo, habría al menos tres niveles o campos para la lucha: el interno al ser humano (causa mental-genética), el externo accesible (el infierno son los otros, causa natural o social), y el exterior en principio inaccesible o misterioso (causa sobre-natural), estando los tres relacionados por lo que la lucha debe producirse en los tres campos de forma simultánea.

VIII. 3.1.2. Lucha interior y exterior: la transformación personal

En el campo de la psicología (Freud) aparece la lucha interior-exterior concretada en tres frentes por cuanto el yo debe enfrentarse al Ello, al Super-yo y a la realidad exterior. En los textos religiosos encontramos tanto la lucha exterior contra un mal que viene de fuera,

como la lucha interior al individuo que reclama la transformación de éste hacia algo semejante a un “hombre nuevo” o un nuevo odre capaz de acoger la nueva sabiduría. Algunos de estos ejemplos ambivalentes aparecen en Job quien lucha y clama por que se haga justicia. Primero parece asumir con ánimo la prueba, luego se lamenta y clama por la ayuda a un defensor-abogado que no llega, para acabar asumiendo de manera consciente, es decir a un nivel superior, la actitud de Dios y el sufrimiento. Se trata de un verdadero proceso prototípico de iniciación. También en la mística, S. Simeón el nuevo teólogo relata el proceso de purificación del alma que se lleva a cabo por participación en un fuego espiritual personificado en el Espíritu Santo: el ser humano debe atravesar un puente que separa el estado conocido (humano) del desconocido (suprahumano), para lo cual debe purificarse. Esta idea del puente la encontramos en el contexto iraníano.

Por otra parte, la lucha tanto de dioses como de seres humanos se dilucida en primer lugar dentro del campo de las emociones: “[E]l corazón de los hombres no es más que el campo de batalla sobre el que luchan Dios y el diablo” (Dimitri Fiódorovich, en F. Dostoievski, 1969, pág. 420). En parecido sentido, señalaba Alexander Solzhenitsyn que sería muy sencillo eliminar el mal si fuera posible identificar a aquellas personas netamente malas pues bastaría con apartarlas del resto y destruirlas, sin embargo la línea del bien y el mal pasa por el centro mismo del corazón de todo ser humano y el problema surge porque mal y bien conviven dentro (citado por C. Zweig y J. Abrams (eds.), 2004, pág. 7). En segundo lugar, la lucha dentro del ser humano tiene que ver con su mente, si bien no siempre es fácil determinar qué se entiende por ésta, y aquí las tesis varían desde el dualismo, pasando por el materialismo o el funcionalismo (ver capítulo IV). Dentro de este ámbito mental cabría diferenciar entre el nivel consciente-material-racional-orden explicado o aparente, y el nivel inconsciente-espiritual-orden implicado (D. Bohm). En ambos niveles hay que plantear la lucha de forma simultánea y correlativa.

Por último, la lucha tiene lugar en este mundo (aunque sus efectos puedan demorarse hipotéticamente a otra vida). En este sentido, el individuo-héroe parte de lo particular y se abre a lo global, donde nada es renunciado de partida, pues no valen enfoques culturales nacionales ya que la comunidad actual es el planeta y ese es el ámbito de actuación del héroe (J. Campbell, 1959, pág. 352). Es decir, hay que luchar aquí y ahora aunque los efectos de esa lucha e incluso una posible victoria, se demore a otro mundo o a otro plano. Es cierto que la Biblia nos dice que el reino de Dios no es de este mundo o por lo menos no es el reino de los hombres. Incluso se ha sostenido que tratar de fijar la salvación o poner nuestra esperanza en el mundo humano esconde un engaño de Satanás que hace caer el mundo en sus manos (J. Ratzinger, 2007, pág. 67). Pero dar por perdida de antemano la batalla de este mundo renunciando incluso a intentar cambiarlo/mejorarlo es la vía más segura para perder tanto éste como “el otro”. Resulta importante igualmente la idea de que el mal debe ser provocado para entrar en el mundo y en el tiempo como única vía de que pueda ser derrotado (ver, *Bundabishn Mayor I-18-26*, versión de R.C. Zahner, 1955, págs 314-316 del zoroastrismo).

Por tanto, una lucha interior y otra exterior pero las dos se dan en el campo de batalla de la vida “donde cada criatura vive de la muerte de otra” (J. Campbell, 1959, pág. 218). El mal vive tanto al interior como al exterior del ser humano, pero también de toda obra y organización humana o divina. Por ello, el primer objetivo es eliminar la pretensión de que uno, la organización (incluidas las Iglesias) o el país en que uno vive o trabaja “están libres de pecado”, mientras los o las de “los otros” son responsables del mal. Esto sería semejante a caer en el error de la paja en el ojo ajeno.

VIII.3.2. ¿Lucha activa, huida o resistencia?

¿Qué puede hacerse frente a lo que nos supera? Ignorarlo, resistirlo o hacerle frente. Cabe plantear por tanto una posición pasiva, de rendición consciente del yo para “dejar obrar” a poderes superiores, o una estrategia de actuación activa, es decir de pasar al ataque. De ambas posturas encontramos ejemplos en los textos religiosos y en la filosofía

VIII.3.2.1. No se puede huir de lo que siempre acecha

Desde antiguo hasta tiempos recientes una de las técnicas más recurrentes para lidiar contra el mal ha consistido bien en ignorarlo, esconderlo, apartarse de él, o bien sustituirlo o compensarlo con todo aquello considerado normalmente como positivo tanto en pensamientos como acciones. De la estrategia huidiza tenemos un primer ejemplo en el consejo que le da Circe a Ulises en su vuelta a Itaca: huir tanto de Escila y Caribdis y no enfrentarse a ellas pues el mal que ambas representan resulta insuperable para el ser humano. Esta estrategia, sin embargo, como ha sido puesto de manifiesto (W. James, 1999, pág. 129), aunque puede mostrar eficacia a corto y medio plazo, tarde o temprano no evita que el mal resurja o se manifieste de algún modo por encima de esa voluntariosa actitud, por ejemplo a través de algún acontecimiento doloroso tanto a nivel individual (muere de un hijo a manos de unos indeseables, por ejemplo) o colectivo (desastre natural, guerra o atentado terrorista). Ello es muestra de que al mal en realidad no se le había vencido sino sólo se le habría ocultado o logrado mantener al margen.

Se ha defendido igualmente que frente al diablo-mal lo mejor que se puede hacer es “vivir como si no existiera” porque, aún reconociendo su posible existencia y tangibilidad, una lucha planteada de forma directa lo único que conseguiría sería hacerle más fuerte. Ignorarlo por tanto sería la mejor manera de hacerle perder su poder sobre el ser humano y de que éste superase su miedo insuperable. Esta propuesta tiene sin duda su importancia pues representa fielmente lo que ha venido haciendo el mundo occidental de forma recurrente y creciente a partir de la Ilustración, no sólo en círculos paganos sino incluso en determinados ambientes religiosos. Sin embargo, tampoco parece que esta estrategia haya sido coronada con el éxito ya que el mal ha resistido vigoroso las acometidas de la razón, ya sea en forma de ideología o como ciencia. De hecho, hoy la agenda del mundo sigue marcada por hechos que contienen al mal: guerras, terrorismo, hambre, catástrofes, epidemia, contaminación... Incluso se ha anunciado que “(...) el dolor jamás dejará de ocupar el primer puesto en la mala conciencia universal. Todas las trampas, todas las rebeliones, todos los cinismos, todas las hipocresías, todas las neurosis, todos los disimulos, todas las supersticiones, todos los dogmatismos, todos los rencores, se originan en esta universal mala conciencia y en el denodado empeño por regir el trance de mirar cara a cara el espantoso rostro del dolor” (R. Sánchez Ferlosio, 1987, pág. 90). Ello demuestra que aunque queramos huir o ignorar al mal, éste se hace presente porque acaba encontrándonos no importa dónde nos escondamos.

VIII.3.2.2. La liberación pasiva: “poner la otra mejilla”

Dentro de la estrategia de no resistirse al mal cabe destacar la aportación singular que realiza el cristianismo. Aunque no hemos abordado el estudio específico de los evangelios cristianos, ello no quiere decir que pueda desconocerse su original y particular contribución a la batalla contra el mal, la cual probablemente no es ajena al fuerte éxito y prestigio de la religión cristiana que dura ya más de veinte siglos. Jesús, en su famoso encuentro con el demonio resistió sus tentaciones y no cayó en las trampas que el astuto Satanás le

presentaba, pero no intentó destruirlo sino tan sólo (que no es poco) apartarlo de él. Hay varias frases emblemáticas en las que completa y concreta su legado en esta materia, y que podría resumirse en tres elementos: el perdón sin límites (¿cuántas veces debo perdonar a mi hermano?, ¿siete veces?, ¡hasta setenta veces siete!), el no devolver mal por mal y sobre todo el amor hasta el extremo de dar su vida no sólo por sus amigos sino por sus enemigos, a los que perdona con un simple, pero revelador, “¡no saben lo que hacen!”, lo que nos devuelve a la cuestión del mal y el saber [“Pues yo os digo: Amad a vuestros enemigos y rogad por los que os persigan” (S. Mateo, 5: 44)]. Todo ello se concreta en una estrategia un tanto paradójica, la de no resistirse al mal: “Un hecho muy sencillo que en realidad es una verdad física, pero que todos ustedes creen que se trata únicamente de un precepto ético imposible de llevar a la práctica” (A. Cosan, 2000, pág. 3). Es el célebre “poner la otra mejilla”: “no resistáis al mal; antes bien al que te abofetee en la mejilla derecha ofrécele también la otra” (S. Mateo, 5: 39). Es decir, un exceso (el mal) se curaría con otro exceso, el que constituye ese amor extraño, extremo y sin límites. Por tanto, aquí mal y bien se difuminarían en el exceso.

Sin embargo, al final de la vida de Jesús el mal vuelve a aparecer, esta vez es un mal distinto que viene vestido de traición (Judas), acusación injusta (Cleofás y los sumos sacerdotes), tortura, pasión y calvario, y finalmente muerte en la cruz, es decir un asesinato público y oficializado a manos de su prójimo. A este segundo mal físico y humano Jesús reacciona con dignidad y resignación, e incluso podemos suponer que no sufre como cualquier hombre, pero ¿podemos estar seguros de que lo vence? De hecho, el primer tipo del mal desaparece de la escena con Jesús pues nunca más el demonio volverá a tentar al ser humano ni a Dios (al menos no oficialmente puesto que la Biblia deja de escribirse y por tanto de dar testimonio de tales hechos), pero del segundo tipo no hay que ir muy lejos para seguir viendo torturas, muertes injustas, dolor, sangre, etc... en todo tiempo y lugar. Si alguien venció al dolor físico y la muerte parece que ésa sería su madre la Virgen, pues a pesar de la muerte del hijo y de su dolor emocional y psíquico ella sí consigue dejar este mundo e ir al cielo sin experimentar la muerte física, el dolor ni la corrupción de la carne. No obstante, se trataría de una victoria particular, individual, para sí, que no sería extensible al resto de la especie que sigue y seguirá sufriendo y muriendo, muchas veces con dolor y muchas también a manos de un semejante violento, como sucedió con el propio Jesús. A este respecto, I. Kant sostuvo que en el combate final de la cruz el principio bueno quedó por debajo, al menos desde un punto de vista físico, pues debió entregar la vida tras sufrir muchos padecimientos.¹⁹⁹

En todo caso, dado que el mal sólo es feliz dañando a otro y no gusta de la soledad (y esa es una de sus mayores debilidades), no cabe ignorar que en ocasiones una buena estrategia será apartarse de él, dejándole solo, lo que no equivale a resignarse ante su presencia o una mera huida. Recordemos a este respecto lo que señala un neopragmático relativista como G. Vattimo, quien, tras criticar y negar validez a todo tipo de creencia, no puede acallar la fuerza de este mensaje de amor-caridad excesivo que se encuentra en la base del cristianismo. Quizás en los elementos que hemos descrito se resume lo más fundamental y también lo más ecuménico y transversal del mensaje cristiano pues no hay que ser creyente cristiano ni siquiera creyente a secas para poder aceptar lo original, osado, provocador y valioso de esas aportaciones. Por otra parte, aceptar el sufrimiento no sería sinónimo de resignación a no cambiar las cosas pues dentro del cristianismo se ha precisado que “lo que cura al hombre no es esquivar el sufrimiento y huir ante el dolor, sino la capacidad de

¹⁹⁹ Sin embargo, para Kant la victoria de Jesús como representante del bien sobre el mal se daría en el nivel de la libertad, pues mediante su sacrificio Jesús demostró que es posible resistir y continuar en una perfección moral a pesar de tentaciones y sufrimientos (I. Kant, 1995, pág. 84).

aceptar la tribulación, madurar en ella y encontrar en ella un sentido mediante la unión con Cristo” (J. Ratzinger, 2007 II, pág. 46, 477). Luego veremos que también existe el combate activo cristiano.

VIII.3.2.3. Argumentos en favor de una lucha activa

a) El combate en la filosofía y en la psicología

El mal en ocasiones se ha presenta como algo de lo que no se puede dar razón, por lo que frente a lo cual sólo cabe combatirlo (M. Fernández del Riesgo, 2007, pág. 148) o como señala Jean Cardonnel (*Gott in Zukunft*): “El mal no se deja explicar; sólo se deja combatir” (citado por A. Kreiner, 2007, pág. 45). No obstante, más allá de esa presunción la lucha es obligatoria porque “la falta de acción lleva de vuelta al caos y al vacío” y porque supone la afirmación del ser humano frente al sinsentido que lo rodea (J.L. Servant-Scheiber y P. Kurtz, citados por J. Aranguren, 2000, pág. 175, nota 52). En parecido sentido el sociólogo Z. Bauman nos dice que “[E]s precisamente su esfuerzo no conclusivo el que convierte a la vida de la continua inquietud en factible e inevitable y excluye la posibilidad de que tal esfuerzo descanse” (2005, págs. 30 y 31). Por tanto se trata de tomar la propia vida como un campo de batalla para vencer/superar la pasividad/pereza: “La angustiosa realidad es que la vida cotidiana del ser humano se halla atrapada en un complejo inexorable de opuestos –día y noche, nacimiento y muerte, felicidad y desdicha, bien y mal (...) La vida es un continuo campo de batalla. Siempre lo ha sido y siempre lo será. Si no fuera así muestra existencia llegaría a su fin” (C.G. Jung, citado por C. Zweig y J. Abrams, 2004, pág. 230).

Se ha afirmado asimismo que: “la vida es una lucha que, por mucho que nos esforcemos, tenemos perdida de antemano –desaparecemos en la nada y los verdugos seguirán dominando– y, sin embargo, nos sostiene el convencimiento de que no podemos abandonar el combate sin aniquilarnos a nosotros mismos” (I. Sotelo, citado por M. Fernández del Riesgo, 2005, pág. 94). Por ello es moral y éticamente exigible a todo ser humano luchar contra el mal, incluso sin esperanza en la victoria final, como mera actitud vital. Así, para Kant el objetivo de esta lucha más que vencer al mal (para quien recordemos el ser humano se encuentra en esta situación por su propia culpa), pues aquél siempre seguirá operando y acometiendo a cada individuo, sería alcanzar la verdadera libertad que es no estar sometido ni al mal ni al pecado, una lucha en la que el hombre “está obligado” a emplear fuerza (I. Kant, 1995, pág. 93). Del mismo modo, se debe pasar a la acción, entre otras razones, porque sólo así puede vencer a uno de los mayores peligros del mal: quedarse en la obsesión, en la confusión o pensamiento circular-autoreferencial. Dice el psicólogo Albert Ellis: “actuar, actuar, actuar contra mis ansiedades. Cuantas más acciones emprenda en relación con mis temores, menos tiempo y energía malgastaré obsesionándome con ellos” (citado por J.A. Marina, 2006, pág. 151). En este sentido, la acción nos lleva a ponernos al mando de las riendas de nuestra vida.

En todo caso, el precio para sentirse bien siendo humano no puede ser dejar de ser humano ni olvidarse de vivir, salvo que en el proceso ambas, humanidad y vida, salgan reforzadas. Algunas de las estrategias pasivas tienen en común el sostener que la lucha contra el mal pasa por aislarse del mal y no tanto por luchar, no al menos en un sentido activo, pues se parte del presupuesto que combatir al mal con sus propias armas es quedar contaminado por éste y por tanto a la postre fortalecerlo. Esta huida del mal tiene su zona oscura pues implica al fin y al cabo huir también de la vida. ¡Qué falto está el ser humano de placer y felicidad para que escape de su vida a través de drogas duras y no tan duras! Ante el sufrimiento humano no parece la mejor opción seguir andando como si nada o

buscar refugio y aislamiento eterno en una oscura cueva. A pesar de la consideración potencialmente positiva de la estrategia de mera resistencia, lo cierto es que el mal continúa muy vigente, altamente presente, y en demasiadas ocasiones victorioso, en nuestra querida humanidad. Ello nos exige seguir profundizando en la cuestión de cómo enfrentarse al mal, teniendo en cuenta que la esperanza y la lucha contra el mal deben abarcar a todos no sólo a los que disponen del don de la fe.

b) El combate religioso contra el mal

Para Zoroastro, y después bajo su influencia también para el judeo-cristianismo, al final el bien prevalecerá ya que éste es más fuerte que el mal y la parte bondadosa del ser humano sería en realidad mayor que la malvada. Desde este punto de vista la lucha rememora asimismo el encuentro cósmico para llegar mejor preparado tanto al juicio escatológico como a la muerte (mística). En este sentido, tanto el judaísmo como el cristianismo nos permiten asimismo plantear la vida como una lucha contra el mal dentro de un diálogo con Yahvé-Dios donde cualquier acontecimiento es decisivo y debe ser valorado dentro de ese marco. El problema es que este diálogo (en ocasiones aterrador) lleva a una tensión que se hace insoportable para muchos lo que provoca que sean pocos los que mantienen una vida auténticamente coherente con sus creencias (M. Eliade, 2000, pág 107). De forma más concreta, tanto en el Libro de Enoc como en Qumrán expresamente se manifiesta que los elegidos deben adoptar un papel activo en la batalla permanente y final: que los hijos de la luz deben pasar al ataque (Qumrán), o que incluso deben intentar superar la condición humana para convertirse en un semi-dios como Metratón (Libro de Enoc). En la Regla de la Guerra (1QM, I: 1) se muestra que se trata de una lucha que los hijos de la luz deben vencer a los hijos de las tinieblas y aunque los que luchan puedan abandonarse en manos de Dios, no por eso deben dejar de poner todo su empeño y voluntad en actuar contra las fuerzas del mal. Y es que Dios no ama más a quienes justifican el mal o lo asumen con resignación sin más, sino probablemente a quien se rebela y pide justicia, aunque esté equivocado y asustado. Esto lo vemos en la opción que hace a favor de Job y en contra de sus amigos, los cuales se dedicaban a adular a Dios con lisonjerías más por comodidad que por convicción real pues esta última sencillamente no resulta factible.

Por último, la lucha para Job (contra el mal, contra Dios y contra sí mismo) carece de alternativa pues (Job 7: 11): “¿No es un servicio militar la vida del hombre sobre la tierra?”. En este sentido, Job plantea la lucha hasta el final como un guerrero que sabe mantener la calma en medio de la tormenta y aprovechar las circunstancias adversas para forjar su carácter y expandir su conocimiento ya que la calma sin sabiduría no basta ya que las piedras permanecen quietas en medio de la tormenta pero no evolucionan.

c) La aportación singular del combate cristiano

El cristianismo, con ese lenguaje ambivalente que caracteriza a las grandes religiones, nos habla no sólo de sumisión sino también de resistencia y de rebeldía (M. Fraijó, 2008, págs. 26 y sigs.). Pero ¿cómo se combina la apuesta por “ceder” ante al mal con la lucha que también incluye el mensaje cristiano? En la filosofía un autor típicamente cristiano como I. Kant citaba el principio: “*tu ne cede malis sed contra audetor isto*” (“no cedas ante el mal, sino muéstrate por el contrario más valiente”, I. Kant, 1985, pág. 59). También M.C. Nussbaum en su obra *La fragilidad del bien* señala: “la vida buena no puede consistir en una condición no activa porque *eudaimonia* implica actuar” (citado por J. Aranguren, 2000, pág. 41, nota 62). Y es que sólo un ser que actúa puede ser real, sólo en la acción puede darse el conocer, sólo en el querer puede tener lugar el saber. Se ha defendido asimismo que para que pueda

vencer el bien primero hay que liberarse del mal, lo que se conoce en términos religiosos cristianos como “purificación”. S. Agustín nos recuerda que si Dios quiere darnos miel y estamos llenos de vinagre ¿dónde pondremos la miel? (citado por J. Ratzinger, 2007 II, pág. 42).

Existen además numerosas referencias al combate, a ser un buen soldado de Cristo y a la lucha en textos del Nuevo Testamento en varias ocasiones (Filipenses, 2: 25; 2 Timoteo, 2: 3-sigs.). En este sentido podemos leer igualmente las palabras de Jesús: “No penséis que he venido a traer paz a la tierra. No he venido a traer la paz sino espada. Sí he venido a enfrentar al hombre con su padre, a la hija con su madre, a la nuera con su suegra; y enemigos de cada cual serán los que conviven con él” (Mateo, 10: 34-36). También se refiere específicamente S. Pablo al “combate espiritual” (Efesios, 6: 10-12): “revestíos de las armas de Dios para poder resistir a las acechanzas del Diablo. Porque nuestra lucha no es contra la carne y la sangre, sino contra los Principados, contra los Dominadores de este mundo tenebroso, contra los Espíritus del Mal que están en las alturas”. Del mismo modo, S. Pablo habla de la unificación del individuo (un solo cuerpo, un solo espíritu) y de la fe y el conocimiento pleno del misterio del Hijo de Dios como vías necesarias para llegar al estado de “hombre perfecto”, caracterizado por ser equiparado con la madurez de la plenitud de Cristo, como prototipo de todos los re-nacidos (Efesios, 4: 4-13). Existe también en el cristianismo un elemento fundamental que introduce un matiz combativo relacionado con el saber y la libertad verdadera: ¡la verdad os hará libres! (S. Juan, 8: 32). Por último, el cristiano lucha contra el mal, aumentando su Espíritu, siendo el Omega, la causa final de la existencia la solución, el paroxismo del Mal (Teilhard de Chardin, citado por J. Gil Velasco, 1982, pág. 220). “Si el mal es lo que no debe ser, la respuesta más lógica y coherente es luchar contra él”, asumiendo que el “misterio de la cruz” significa luchar contra toda forma de injusticia, odio, desigualdad de oportunidades, etc... (M. Fernández del Riesgo, 2007, pág. 158).

La experiencia mística, por otra parte, no está libre de favorecer contactos con lo que se presenta sin ambages como el diablo, el demonio, la personificación del mal o un poder oscuro similar, encuentro que el místico afronta como un combate a vida o muerte (espiritual). Los místicos también se preparan para la lucha contra el mal a través de una postura de dominio de sí, de quietismo, de mantener la calma en medio de la tempestad de emociones, aprovechando al mismo tiempo para expandir el conocimiento. En este sentido, cabría entender, de forma ambivalente que luchar sería equiparable igualmente a resistir, recordando aquello de quien resiste gana.

VIII. 3.3. Razones para la lucha

VIII.3.3.1 Única respuesta moralmente válida

Aristóteles señalaba que era el fin al que iba dirigida la acción lo que determinaba el valor y la virtud de ésta (1995, págs. 130 y siguientes). Este fin no puede ser otro que la apuesta por el bien (A. MacIntyre, 1987, págs. 169 y sigs.). Tal vez no podamos eliminar el mal del todo, pero resulta una obligación moral intentar reducir su presencia en el mundo y en nosotros mismos. Es decir, el ser humano tiene como sujeto moral que tomar partido por el bien o por el mal, no le cabe quedarse al margen de esta lucha primordial (Zubiri y Aranguren, citados por A. Cortina, 2007, pág. 113). Frente a un mundo enfermo y escindido “¿puede sentirse cómoda cualquier persona dotada, al menos, de un cierto sentido de responsabilidad humana?” (C.G Jung, 2003, pág. 41).

No obstante, hoy en día la lucha moral incluye asimismo el compromiso solidario con el planeta. Al fin y al cabo todo en el planeta colabora a garantizar nuestra supervivencia como especie: los animales y plantas aceptan resignados su propio sacrificio (sacro-oficio) para servirnos de alimento, el agua y el aire entran puros en nuestro cuerpo y salen arrastrando nuestras impurezas, los minerales aceptan su disolución y transformación para formar parte esencial de nuestra maquinaria, etc... Hemos contraído por tanto una responsabilidad como escalón superior de la evolución con toda la naturaleza y su servidumbre con respecto a nosotros para llevar este planeta y nuestro ser a buen puerto. En este sentido, el trabajo de lucha contra el mal se presenta como una acción “energéticamente necesaria” para conseguir nuestra propia Evolución (Teilhard de Chardin, citado por J. Gil Velasco, 1982, págs. 45 y 221). Es como la comprobación de que se va por el camino correcto. Sorprende que vivamos como si el mal no existiera o no fuera con nosotros acordándonos de él sólo en épocas de crisis o cuando nos afecta personalmente o a nuestro entorno pues mientras que el mal persista con aire amenazador la vida sonará más a tragedia que a una “divina comedia”. Por tanto, luchar constituye probablemente la única razón moralmente viable que justifica su existencia; en otras palabras, en ello nos va la vida, una vida al menos merecedora de tal nombre.

VIII.3.3.2. Mejorar, completarse y llegar a ser libres

No sólo se trata de una lucha necesaria sino que no hay mejor camino para dar sentido a una vida. El ser moral es probablemente el ser con más fracasos en su cuenta de resultados (llámense pecados o no) pero sería mucho peor si careciera de ningún referente al que acercarse. S. Pablo se reconocía pecador y Jesús recuerda que nadie está libre de pecado, pero a pesar de eso o precisamente por ello, resulta necesario que el ser humano se esfuerce por mejorar, lo que sólo cobra el impulso necesario con un objetivo adecuado. En la lucha por el conocimiento ocurre algo muy similar, pues tal vez nunca podamos encontrar la Verdad ni el conocimiento del Ser/Dios, pero mucho más lejos nos quedaremos si asumimos la derrota de antemano o la imposibilidad ontológica de tal empeño. Tal vez esa constatación denuncie el absolutismo más terrible: el de negar al ser humano el derecho y deber de intentar superar sus límites. Si tal hubiera sido su actitud el ser humano seguiría viviendo en la edad de las cavernas.

A través de la lucha contra el mal el ser humano se supera a sí mismo, trasciende su propia condición humana y eleva su dignidad y perfección. La lucha se revela asimismo como un instrumento para templar el carácter. Por eso Kant proponía el término virtud en vez del de bondad, pues virtud, tanto en griego como en latín, significa desnudo y valentía, y presupone por tanto la existencia de un enemigo, en este caso la propensión al mal (I. Kant, 1995, pág. 63). Montaigne también nos recuerda la diferencia entre bien, como sinónimo de dulzura natural y carácter apacible, y virtud, pues ésta última, la más valiosa para Montaigne, requiere “contrastes y dificultades y necesidad de que no pueda ejercerse sin contraposición” (M. Montaigne, 2002, Libro, II, Ensayo XI, pág. 341). Es decir, para hablar de un ser humano virtuoso y ético, el que presume de serlo lo debe demostrar en la práctica. En este sentido, sólo cabe hablar de heroísmo o de fortaleza cuando hay batalla, en caso contrario puede tal vez presumirse la virtud pero no quedar constatada.

Sobre la libertad hemos planteado en la Parte I una posición intermedia entre los que sostienen, un tanto interesada e ingenuamente, la libertad desde el nacimiento, y quienes convierten al individuo en una especie de marioneta de los designios del destino. Y es que una libertad humana ganada de origen puede funcionar como un justificante “cómodo” de la existencia del mal, pero una libertad por la que se apuesta puede ser una razón de más

para acabar con él. El ser humano no “nace” libre sino “que se hace” libre a través precisamente de la lucha. La verdadera libertad debe ganarse cada día, cada generación. Podemos recordar a este respecto las palabras del propio Joseph Ratzinger: “La libertad necesita una convicción [que] no existe por sí misma, sino que ha de ser conquistada comunitariamente de nuevo” (2007 II, pág. 33). Por ello, “la libertad debe ser conquistada para el bien una y otra vez”, lo que constituye una “tarea de cada nueva generación” (J. Ratzinger, 2007 II, pág. 34). Es decir, el espíritu de cada época determina que cada generación se enfrente a nuevos retos y deba preparar nuevas respuestas.

En definitiva, la lucha es una obligación que puede ser desoída por ignorancia, pereza o cobardía, pero la lucha no es una opción más, es una obligación que el ser humano tiene como parte de su tarea de acabar de hacerse. Nacemos inacabados, no nacemos libres pero podemos hacernos libres dentro de un proceso de maduración. Para ello hay que lograr un nivel adecuado de conciencia y de voluntad para vencer las limitaciones y dependencias del poder oscuro, de la sombra, es decir de lo que no es todavía consciente y sacarlo a la luz para que se purifique y se caiga su costra, como los vampiros que chupan la sangre durante la “noche” mientras dormimos. Es decir, la lucha nos ayuda a completar un proceso inacabado.

VIII.3.3.3. Incrementar el saber y la dignidad

El mal hay que combatirlo, se deje o no se deje, sin renunciar a intentar comprenderlo. En otras palabras, para combatirlo con eficacia no debemos renunciar a tratar (al menos) de entenderlo. Así, en el Génesis adquirir el conocimiento del mal o percatarse de su existencia debía suponer una “promoción en la conciencia de sí del individuo” (P. Ricoeur, 2004, pág. 396, nota 10), pues conociendo el mal en principio se ampliaría su conocimiento de lo que es. Sin embargo, Adán y Eva no aprovecharon ese saber para luchar contra el mal y perdieron todos sus privilegios siendo expulsados del paraíso (algo semejante ocurrió a Salomón). Por tanto, sólo sirve adquirir saber si éste se pone a su vez al servicio de la lucha contra el mal. En otras palabras, es nuestra obligación, como parte de la lucha contra el mal, aspirar a conocer/saber más de lo que conocemos/sabemos (cada uno en su nivel) contribuyendo de esta manera a nuestra evolución y la de nuestra especie

Por otra parte, los “otros” y el “otro” pueden hacer con nosotros muchas cosas, pero no deben poder quitarnos la dignidad pues sin ella ya no somos nada. El objeto por tanto de la lucha es recuperar-obtener la dignidad perdida-robada-esquiva. En este sentido, no hay alternativa más digna y humana para superar al estado de tragedia que la lucha. Es cierto que todo cambia, pero hay algo que permanece: la aspiración del ser humano a conocer la verdad que lo protege la ignorancia. Perder esta aspiración probablemente significaría dejar de ser humano, por lo que sólo le cabe apostar por la lucha si quiere mantener su dignidad. Es decir, una vez más, la lucha no es una opción sino una obligación del ser humano que pretende ser realmente merecedor de tal nombre.

No se trata de luchar para conseguir ser inmortales pues a fin de cuentas para qué quiere el ser humano vivir eternamente si no es para ser mejores. En caso contrario sólo lograría caer en un terrible aburrimiento que le llevaría tal vez a pretender crear nuevos mundos para aliviar su tedio. La inmortalidad puede ser un efecto secundario de la lucha, pero no es lo que más nos debe mover. Luchar por dignidad para sentirse de verdad vivo, para sentirse de verdad humano, ese es el único objetivo santo. Incluso si al final concluimos que el mundo no está hecho para nosotros, que somos sólo un elemento más y tal vez menor de un universo multidimensional, aún así, como sostuviera Voltaire, este miserable pequeño

animal que es el ser humano tiene el derecho a reclamar humildemente que las leyes eternas de la naturaleza permitan lograr el bienestar de cada individuo (*Diccionario Filosófico*, citado por S. Neiman, 2002, pág. 137).

En resumen, nuestra condición, dignidad y naturaleza depende de la lucha (“dime quién es tu enemigo y te diré quién eres...”) pues debemos dar sentido a la existencia y difícilmente podemos otorgárselo sin imponernos un fin superior a nosotros mismos y a nuestra propia historia (R. Panikkar, 1999, pág. 179). Pues bien, no hay mejor fin para una vida que la lucha contra el mal.

VIII.3.4. En conclusión: una lucha obligada, activa y sin alternativa frente a un mal injustificable

Un día comenzó la lucha entre el bien y el mal, tal vez por aburrimiento, tal vez por un malentendido. Lo cierto es que esa lucha dura desde entonces y nadie ha sido capaz de terminar con ella. Ha llegado el momento de superar equívocos y retomar una acción que pueda ser eficaz. El combate es una respuesta a la medida del absurdo de horror, una respuesta escatológica que lo recoge todo (P. Nemo, 1995, pág. 142), pues es precisamente la rendición ante el mal la que busca “el enemigo” (C.S. Lewis, 2007, pág. 93). Con el mal se puede ignorarlo, tratar de huir de él, resistir su acción, integrarlo, acomodarse a sus designios, o bien tratar de vencerlo, de destruirlo, de eliminarlo, no sólo en nuestra vida sino también en la de los demás. Conviene que quede claro cuál es el objetivo que nos anima pues sólo puede ser sujeto moral el que asume el combate. El mal puede quedar explicado por tal o cual utilidad pero jamás justificado pues ni la criatura ni su creador pueden conformarse con una creación que incluya al mal. A este respecto, hemos visto que quien justifica el mal de alguna forma, se convierte en su cómplice y en instrumento (pasivo o activo) para su mantenimiento. De hecho, justificar al mal resulta tentador principalmente porque nos evita la penosa tarea de luchar contra él.

En todo caso, si criatura y creador no tienen la habilidad o la disposición necesaria para derrotar al mal, al menos su intención (para ser santa) debe ser no renunciar a conseguirlo. Cualquier otra visión nos deja insatisfechos y frustrados como seres racionales, emocionales y espirituales. Si se nos responde que lo que existe es el único mundo posible, que su única alternativa es la nada, habrá que afrontar con valentía y medida si este algo es mejor que el no-algo. Si al final de tal dilema, se acepta la existencia tal como es y se accede a pagar el (enorme) precio que ello supone, aun así no debemos renunciar a seguir desde el fondo del alma intentando convertir en posible a lo imposible, pues en realidad este mundo no es el mejor de los posibles (Leibniz) es, sencillamente, el único que conocemos y cualquier resultado por loable o valioso que sea debe ser susceptible de ser conseguido a través de caminos menos tortuosos. En este sentido, cabe concebir también al mal como todo aquello que obstaculiza la lucha del ser humano por acabar de completarse y alcanzar su dignidad.

CAPÍTULO IX

LOS PERSONAJES DE LA LUCHA

-*“La Dama: Pero en definitiva, ¿cuál es el sentido de este Drama?
¿No entiendo por qué vuestro Anticristo alimenta
tanto odio hacia Dios, si en el fondo es bueno y no malvado!*
-*El Señor Z: El hecho es que en el fondo no es bueno.
Y en esto está todo el sentido del drama (...)*
(V. Soloviev, 2006, pág. 99)

IX.1. UN DIOS AMBIVALENTE

IX.1.1. El Dios de los ateos: la posición de la filosofía y la ciencia

IX.1.1.1. Algunos racionales en favor (de la utilidad) de la idea de Dios

Si la idea de Dios resultara ser tan claramente extravagante o absurda como afirman algunos ¿cómo se explica que personas a todas luces inteligentes como Kant, Chesterton, C.S. Lewis, Tolkien, Leibniz y tantos otros decidieran aceptar su existencia o incluso llevar a cabo procesos dolorosos de “conversión” desde presupuestos de partida ateos? El hecho de que la humanidad siga existiendo a pesar de las numerosas posibilidades de acabar destruida por catástrofes naturales o por su capacidad de auto-destrucción debe al menos plantearnos que nuestra supervivencia esté “protegida” desde fuera.

Incluso científicos ateos confesos han admitido no tener problemas con un “Dios” concebido como una “mera personificación mítica de las cualidades creativas presentes en el universo”, aunque justifiquen tal asunción presuponiendo que dicha concepción estaría lejos de satisfacer a quien plantee una relación personal con ese Dios (P. Davies, 1992, pág. 215); es decir, que para ellos resulta más importante separarse del creyente (al que en el fondo desprecian) que de la idea de Dios en sí. Tal vez esta dicotomía aparente entre ciencia y religión pueda salvarse otorgando a Dios el papel más de Fundamento que de causa, en línea con la concepción de Zubiri (J. Gómez Caffarena, 2007, pág. 529). En este sentido, Dios no debería ser una alternativa al mito científico sino la afirmación del “*Misterio trascendente* como su origen y fin: en virtud de experiencias ético-amorosas que llevan a expresarlo (privilegiando los símbolos personales) como *Amor originario*” (J. Gómez Caffarena 2007, pág. 592, cursiva en el original). En la misma línea, un autor como F. Savater, ateo confeso, ha declarado (1989, pág. 93): “Si por verdadera religión se entiende algo semejante al amplio e inabarcable racionalismo cósmico de Spinoza, el ateo más intransigente puede ser religioso sin perder un ápice de su coherencia”.

Dios es asimismo una hipótesis necesaria entre otras razones para explicar el mundo tal como lo conocemos, pues ni el azar ni el proceso de selección natural, como hemos visto, resultan coartadas doctrinales suficientemente sólidas para explicar por qué la realidad es tal como la conocemos –que permite entre otras cosas que se desarrolle la vida humana aunque sea al precio de soportar la maldad– y no de otra manera que hubiera determinado que la especie humana no hubiera visto la luz como que lo hubiera hecho de forma más favorable a nuestros intereses. El mal es por tanto una incógnita de la ecuación de la vida que por ahora no puede ser despejada y, aunque la naturaleza y el ser humano deberían haber resuelto ya el problema del mal hace siglos, se muestran incapaces de hacerlo por razones que no son explicables desde dentro del sistema sino sólo desde fuera; de ahí que la

hipótesis de Dios se haga también necesaria. Además, cuando se prescinde de la idea de Dios es normalmente a costa de divinizar a las “leyes de la naturaleza” (¿pero hay leyes sin legislador?) o al propio ser humano. La existencia de Dios-Infinito-Absoluto resulta en todo caso siempre posible en un mundo del que desconocemos la mayor parte. En este sentido, cada vez resulta más aceptado que la conciencia o el ser no tienen que ir necesariamente unida a una base o forma física, como por ejemplo demuestra el funcionalismo. De hecho, tanto información como las imágenes son crecientemente transmitidas y almacenadas por vía y soportes cada vez más ligeros. En consecuencia, los obstáculos racionales a la posibilidad de que exista una “Conciencia” sin forma física (que es tanto como definir a lo espiritual) están progresivamente en cuestión. Igualmente, Plotino se refirió a un Uno sin necesidad de que fuera persona, Hegel hablaba de absoluto histórico que alcanza su plenitud como espíritu a lo largo de la historia y Karl Jaspers en lugar de un Dios personal aludía a una trascendencia impersonal pues el mundo no se explica por sí mismo. Es decir, “[S]omos herederos de esa síntesis reflexiva según la cual es lo mismo decir Dios que decir ser: eso que Leibniz y Kant llaman ontoteología” (E. Triás, 1997, pág. 168).

Por otra parte, Dios es también una realidad sentida por muchos, creyentes o no. Reconocía haber experimentado a este respecto el psiquiatra C.G. Jung: “la sensación de estar sometido a una voluntad superior, cuando hacía frente a las embestidas del inconsciente” (C.G. Jung, 1991, pág. 184). Y es que salvo que el ser humano se haga dios seguirá necesitando, al menos, la idea de un Dios que le sirva de ayuda y de consuelo en un mundo cuyo dolor y exceso desbordan sus capacidades de comprensión y aguante. Y es que, en efecto, históricamente el ser humano ha conseguido sobrevivir a la experiencia del sufrimiento y la ignorancia gracias a la imagen de un ser superior que podía potencialmente protegerle; nos guste o no, gracias a la creencia el ser humano ha llegado hasta aquí. Aunque llegado un determinado momento en la evolución de la humanidad, la razón necesitó librarse de una idea, aparentemente reductora, de “fuerzas divinas y mágicas” que resultaban “irracionales” o para seguir avanzando por la senda prototípica humana (esfuerzo que comienza en la Ilustración), nunca en realidad ha conseguido ni desembarazarse del todo de ella ni responder a las preguntas que le inquietan. En consecuencia, tal vez haya llegado el día de asumir ese fracaso y volver a aceptar la “realidad” de lo divino y del extraño mal que envuelve y cobija para enfrentarse a esa sustancialidad incómoda con nuevas luces y mente abierta. A este respecto, se ha señalado que “cuando se deja de creer en Dios, no queda más remedio que creer en los hombres. Y entonces quizá se haga el sorprendente descubrimiento de que era más fácil creer en el hombre cuando se hacía un rodeo a través de Dios” (R. Safranski, 2002, pág. 246).

En definitiva, Dios es algo útil, como nos recordara John Stuart Mill, algo que nos ayuda a tener confianza y superar nuestros malos momentos, por lo que no es de extrañar que abunden los creyentes entre los deportistas y en todas aquellas actividades sometidas a una gran tensión. En el fondo, tanto la ciencia, como la filosofía o la religión pretenden proteger al ser humano del terror del absurdo, del sinsentido, de la nada o de una posición indigna, todo lo cual podría en peligro la continuidad de la especie humana y su evolución, peligro que hay unanimidad que no nos podemos permitir. Ante esa amenaza, incluso para el ateo todas las medidas son bienvenidas y la idea Dios no resulta la peor de ellas.

IX.1.1.2. ¿Dios es un Qué o un Quién? La trampa de la terminología

D. Hume pone en boca de Cleantes: “¿[A]caso es el nombre, despojado de su significado, de importancia tan extrema? ¿O en qué, vosotros los místicos, que sostenéis la absoluta

incomprensibilidad de la Deidad, diferís de los escépticos o los ateos, que afirman que la causa primera de todo es desconocida e ininteligible?” (D. Hume, 2004, pág. 106). Posteriormente, por boca de Filón, su *alter ego*, sostiene que en la controversia entre teología y filosofía desempeña un papel mayor del que pudiera imaginarse la disputa terminológica, pues allí donde unos hablan de *Dios* o *Deidad*, otros prefieren apelar a la *Mente*, la *Inteligencia* o al *Pensamiento*” (D. Hume, 2004, pág. 179). En efecto, más allá de un término en concreto, los filósofos, incluso los más ateos, no pueden evitar referirse a “lo último”, o a la “razón última” de las cosas, aunque para ello utilicen términos “más modernos y racionales” como “sustancia” y “naturaleza” (Spinoza, Marcel Conthe), “ser” (Heidegger), “energía cósmica”, “creatividad”, “principio creador o regulador”, etc... De hecho, aquél que “cree” que no cree en nada (Capítulo II) no es más que un creyente que se oculta a sí mismo. Además el ateo de hoy puede ser el creyente de mañana como cuando a los primeros cristianos se les consideraba ateos porque se negaban a adorar a los dioses romanos, lo cual obviamente no quería decir que no adoraran ningún Dios (M. Eliade, 1980 II, pág. 111). A

Desde el mundo científico se ha propuesto diferenciar entre el Dios de los Milagros que intervine en los asuntos mundanos, que sería el que defienden las religiones, y el Dios símbolo del misterioso orden que existe en el universo, que sería el concepto que podrían aceptar los científicos (M. Kaku, 1996, pág. 337). Igualmente partículas y ondas parecen provenir de algo aún más básico que los científicos deducen de la misma dinámica del campo, pues éste remite a algo fundamental: “el vacío cuántico”. Con esta expresión se alude igualmente la “campo de los campos”, esto es al “océano de fuerzas” o “abismo de energía” del que todo emerge, y en el que todo acontece (A. Pérez Laborda, citado por M. Fernández del Riesgo, 2007, pág. 22). En parecido sentido, David Bohm nos habla de “orden implicado”, u orden profundo de donde derivaría toda la realidad, como contraparte del “orden explicado” u orden aparente de las cosas. Una “forma más elevada de infinitud” que para algunos es el absoluto al que también otros (o los mismos) pueden llamar cosmos, otros Dios, otros mente, pero que se caracteriza por existir por sí misma y constituir la más alta posibilidad de plenitud (R. Rucker, 1995, pág. 44).

Por otra parte, mientras el ateo se dedica a negar a “Dios” contribuye al mismo tiempo a que esa palabra siga existiendo (K. Rahner, 2008, pág. 16). Parece en este sentido curioso que la religión esté muy presente en los pensamientos de científicos nominalmente ateos (aunque sea para combatirla) en ocasiones incluso más de lo que lo hace en parte del clero (Fred Hoyle, citado por P. Davies, 1992, pág. 223). En la actualidad asimismo cabe hablar incluso de la “Historia, la Revolución, el Progreso, el Futuro, el Desarrollo o la Tecnología” como los nuevos dioses que exigen e imponen los mismos sacrificios a los seres humanos que los antiguos, al mismo tiempo que destaca cómo las “ideologías nacionalistas o colectivistas han venido a reemplazar a las religiones” (R. Sánchez Ferlosio, 1987, pág. 36). Del mismo modo, qué impide pensar que si en un origen los dioses aparecían disfrazados de planetas, de pilares de fuego, de montañas, de tormentas o de estrellas..., hoy no puedan utilizar los disfraces de campos de fuerza, longitudes de onda, agujeros negros, o supercuerdas (en el campo literario, ver en parecido sentido D. Lessing, 1998, pág. 92).²⁰⁰

Al final parece que la controversia se daría realmente entre aquellos que aceptan que hay “Algo” (filosofía-ciencia) y los que piensan que existe “Alguien” (religión), es decir sería el elemento “personal” de ese absoluto lo que diferenciaría a la postre al creyente del ateo (F. Savater, 2007, págs. 15, 76, 90). Sin embargo, incluso esta diferencia aparentemente clara

²⁰⁰ Al fin y al cabo el ser humano en prácticamente todo tiempo y lugar ha identificado como dioses, y no otra cosa o categoría, a las fuerzas o seres que se le antojaban inexplicables pero paradójicamente necesarios para explicar lo que le rodeaba e incluso su propia existencia (ver, M. Zambrano, 2007, pág. 46).

finalmente se difumina en la práctica ya que si debe aceptarse que ese “Algo” –la naturaleza, la sustancia, el ser, el propio planeta (tesis Gaya), etc...– no es completamente azaroso sino que actúa con un comportamiento que podemos denominar “inteligente”, indirectamente se estaría aceptando un elemento personal pues ¿de qué objeto puede predicarse la inteligencia? Paralelamente, cuando se da una experiencia de contacto directo con ese “Alguien”, por ejemplo en la mística, el sujeto se queda sin palabras y simplemente señala que puede decir lo que no es (vía *apofática*) pero no qué es. En este sentido, puede calificarse de “extremadamente improbable que, porque un hombre diga ‘Dios’, tenga que haber un Dios como él se lo imagina o esté hablando de un ser real”; de hecho cada teólogo habla de “su Dios” creyendo que es sin más “el Dios” (C.G. Jung, 2002 II, págs. 523, 524). Además la controversia Algo-Alguien recuerda demasiado la que se daba entre religión pagana –que se enfocaba en la manifestación de lo sagrado a través de los objetos y los ritmos cósmicos– y la monoteísta de corte judeo-cristiano –que implica un conocimiento personal de un Dios que intervine en la historia– (M. Eliade, 1980 II, pág. 58), por lo que no sería a la postre un conflicto entre creyentes y no creyentes sino entre dos tipos diferentes de creyentes. Por último, hay que tener en cuenta que a la vista de los descubrimientos de la física cuántica el ser humano no puede estar seguro de que él mismo sea un “alguien” y no un “algo”. ¿En qué basaría semejante presunción, en un concepto de inteligencia humana hecha a su medida y por tanto auto-referente? Entonces, ¿por qué le llaman ser cuando quieren decir lo mismo que aquellos que hablan de Dios? ¿Es el ateísmo una mera cuestión de alergia terminológica? Tal vez los problemas de discusión terminológica aparecen cuando nos olvidamos de la realidad del mal pues no existe, ni puede existir, una definición oficial de Dios, ni siquiera dentro de cada opción religiosa.

IX.1.1.3. En conclusión: una realidad misteriosa y ambivalente que constituye un sistema ordenado complejo

Un Dios que merezca tal nombre debe abrirse también a los ateos y a los no creyentes y esta posibilidad lejos de ser un sinsentido se revela como la gran esperanza para una humanidad que debe remar junta en la misma dirección contra el mal. Y es que el propio ateísmo no está tan lejos de Dios como a veces gustan algunos de presumir, como si ello les supusiera un plus de calidad. Ya David Hume, por boca de su *alter ego* Filón, declaraba: “¿Existe un sistema, un orden, una economía de las cosas, mediante el cual la materia puede conservar esa perpetua agitación que parece esencial a ella, y mantener al mismo tiempo una constancia en las formas que produce? Existe ciertamente tal economía, porque éste es de hecho el caso en el mundo presente” (D. Hume, 2004, pág. 137). Como recuerda la canción “*For a seed knows what a seed must know*” (Paul McCartney, *Off the Ground*, 1993, MPL Communications). Pero ¿cómo es posible que la semilla sepa todo lo que necesita saber para hacerse árbol sin que ninguna inteligencia lo determine?

Por tanto, una aproximación racional puede sostener que, independientemente de que exista “Alguien” o “Algo”, lo cierto es que tanto para que la vida, y en concreto la humana, haya podido ver la luz como para que se mantenga en el tiempo, resulta necesario que exista un equilibrio. Un sistema que prevea que unas consecuencias aunque sean de tipo puramente energético van unidas a determinados fenómenos y no otras, un sistema que limita el cambio continuo en el que derivaría un proceso de creación y autodestrucción puramente ciego o neutral. Un sistema que supera la generación de meras formas simples, a lo que tendería igualmente un proceso sin voluntad. Tal como se deduce de lo que sabemos en términos científicos, lo lógico (en términos puramente estadísticos y de probabilidad) en un sistema caótico y puramente mecánico que surge de un *Big Bang* es que: a) no hubieran existido ninguna ley estable en el tiempo, b) de existir alguna de estas leyes, que no se

hubiera producido la vida humana, suceso con un elevado grado de improbabilidad dadas las que condiciones que requiere, c) de haberse dado la vida que ésta se hubiera producido en formas más sencillas (es decir que fuéramos todos esferas), d) y que en todo caso esa vida hubiera durado como mucho un microsegundo dado su elevadísimo grado de inestabilidad. Es decir, más allá del principio antrópico, no resulta muy creíble que seamos producto de un azar demasiado complejo y organizado y que sigamos existiendo a pesar de enfermedades, virus, alteraciones climáticas, hambruna, cataclismos, choques de meteoritos o simple violencia intra o inter especies. Ello resulta todavía más increíble porque miles de especies (incluidos los dinosaurios) sí han desaparecido mientras nosotros y nuestros antecesores, los simios, se libraban de ese destino. ¿Todo ello por casualidad? ¿Basta para explicar este proceso la ley de selección natural? Lo cierto es que la vida humana ha podido desarrollarse y evolucionar porque “un sistema” biológico, físico, químico y cultural lo ha permitido, un sistema donde los “*in puts*” y los “*out puts*”, las entradas y salidas, los fenómenos y sucesos y las consecuencias a ellos aparejadas, han dado como resultado que la vida puede continuar.

En conclusión, aunque la ciencia haya aumentado notablemente nuestro conocimiento de la realidad, no ha podido sin embargo disolver el misterio.²⁰¹ Es más, según lo visto, llámesele Dios o no, en la actualidad no puede descartarse que exista una fuerza/ente/energía divina, sagrada, numinosa, invisible a nuestros sentidos, infinita, absolutamente otro/a. La misión de cualquier religión, filosofía y ciencia sería tratar de aclarar la relación entre “Eso” y lo humano, por una parte, y seguidamente hacer que esa relación sea favorable hacia nosotros. Aquí hemos optado por aceptar llamar a esa realidad “Dios” pues es el camino que ofrece la religión para enfrentarnos al misterio o a la parte que desconocemos de la vida, con la ventaja de contar con siglos de historia aunque estén llenos de contradicciones. Pero para el ateo o el no creyente, basta con sustituir ese término —para ellos molesto— por el que prefieran que las premisas y conclusiones de este estudio les serán siendo aplicables y de utilidad.

IX.1.2. Un monoteísmo ganador que debe aceptar algunas contrapartidas

IX.1.2.1. Dios incluye al mal

De acuerdo la idea de Dios resulta plausible, pero ¿qué Dios? Como hemos visto (Parte II) es que resulta en la práctica imposible encontrar un modelo puro de marco normativo pues en cada caso predomina una característica principal a la que se añaden elementos propios de otros modelos. De manera sintomática, si bien es cierto que todo politeísmo tiende a reconocer una deidad o una esencia superior o común a todas las demás, el monoteísmo acaba introduciendo una serie de semidioses, entidades intermedias o ángeles. Por otra parte, que existan tres versiones religiosas ampliamente difundidas que se sostienen sobre un pretendido monoteísmo, no deja de entrañar un politeísmo encubierto, mientras todo politeísmo tiende a un concepto único del ser. Del mismo modo, pretender que exista una única religión en el mundo es desconocer la pluralidad del ser humano, de toda su variedad caracteriológica y cultura. En cualquier caso, mientras que exista más de una religión —cada una pretendiendo estar en posesión de la única verdad del “único” Dios— la propia base del monoteísmo quedará puesta en cuestión.

²⁰¹ Aunque ciertamente muchos científicos actúan como si tal misterio no existiera, por ejemplo frente al hecho de que la luz pueda viajar en el vacío a pesar de que no haya nada capaz de ondularla (ejemplo citado por M. Kaku, 1996, pág. 24), prefieren ignorarlo o mirar a otro lado, continuando su investigación como si tal suceso fuera irrelevante. Sin embargo, nuevas tendencias científicas comienzan a hablar de una realidad más compleja de lo que suponíamos, donde no resulta ya anatema aceptar un número indeterminado de dimensiones, o que nuestro mundo sea sólo una parte de un pluriuniverso o de un sistema de mundos paralelos que tan sólo estamos comenzando a atisbar (M. Kaku, 1996, 1998).

De hecho, cada uno de los enfoques analizados en la Parte II dispone de una porción de verdad: el politeísmo, en la medida que admite una pluralidad de acepciones de la misma realidad, el dualismo porque explica el mantenimiento del mal, el monoteísmo porque al final todo se reduce a Uno, así como el panteísmo y el kenosteísmo ya que el Uno es al mismo tiempo el todo y la nada más absoluta. Asimismo, varias son las posibilidades para resolver el problema de la relación del mal con la fuerza o entidad divina. La más tentadora sería acudir al dualismo fuertemente argumentado en varios movimientos (Qumrán, zoroastrismo), pero a pesar de sus precedentes griegos, sus ventajas explicativas y la coherencia que ofrece entre la realidad que vemos y su reflejo en el mundo divino, no resulta un modelo fidedigno o sin fisuras ya que deja sin resolver la razón de una lucha sin un previsible final entre fuerzas divinas, así como el posible origen común de ambas. El politeísmo plantea parecidos problemas, pues siempre queda abierta la existencia de una jerarquía entre los distintos dioses o principios o que quepa hablar de un origen común a todos ellos. Es decir, tanto el dualismo como el politeísmo llevarían a fin de cuentas a un monoteísmo encubierto. Por su parte, el panteísmo resulta sin duda atractivo pero limitarse a ver a Dios por todos los lados y en todas las cosas y lugares no resuelve la cuestión de cuál sea en realidad su entidad, naturaleza y origen. Y el kenosteísmo puede entenderse como la otra cara del panteísmo, pero decir que Dios es todo como que es nada no son sino distintas formas (en apariencia) de nombrar al Dios único. El principio único parece por otra parte el más extendido y presente incluso en el mundo filosófico y científico (*Big Bang* o la posible existencia de mundos paralelos que no impide pensar en una realidad común a todos ellos, Capítulo IV). Así, en la mecánica cuántica resulta habitual hablar del Uno y de lo Múltiple como aspectos complementarios de la realidad (i.e. Niels Bohr).²⁰² Como declaraba Plotino, si lo que percibimos en el mundo es la multiplicidad y la variabilidad su origen debe ser algo que no las posea, es decir el Uno (citado por L. Kołakowski, 2008, pág. 258).²⁰³

El Dios-uno tal vez sea más plausible que un politeísmo caótico, pero para poder salir victorioso el monoteísmo debe aceptar pagar algún precio. No puede ser considerado “al mismo tiempo” un solo Dios, omnipotente y bueno, es decir, las tres categorías no pueden ser sostenidas al mismo tiempo, como ya argumentó Epicuro (Capítulo III). La pregunta es por tanto ¿qué se está dispuesto a sacrificar? No la de ser un solo Dios pues ésa es obviamente la raíz del monoteísmo. Pero ¿omnipotente? Ya desde antiguo, hasta los padres de la Iglesia aceptaban que la omnipotencia divina no podía hacer que no haya sucedido lo que sí había ocurrido. Del mismo modo, un Dios omnipotente debe poder cambiar, pero un Dios perfecto si cambia parece que dejaría de serlo. Tampoco Dios puede ir contra sí mismo y como recuerda el cibernético Norbert Wiener ante la pregunta “¿puede Dios hacer una piedra tan pesada que ni siquiera Él sea capaz de levantarla?”, cualquier posible respuesta constituye aceptar una limitación al poder divino (citado por M. Talbot, 1986, pág. 18). Por último, la mística cabalística asumía la carencia de poder de un Dios que para hacer valer su omnipotencia, precisa del concurso humano (J. Trebolle, 2001, pág. 64). Este sería por tanto el primer precio: el de relativizar o concretar el sentido de la omnipotencia.

²⁰² Para R. Rucker, parafraseando a Cantor, la teoría matemática de conjuntos permite considerar asimismo a una pluralidad como unidad (R. Rucker, 1995, pág. 191). Y según E. Schrödinger la percepción personal de ser un yo independiente no es más que una impresión subjetiva porque lo que existe es una sola conciencia de la que se desconoce el plural; la pluralidad que se observa no sería más que una serie de datos aislados, aspectos diferenciados de esa misma unidad (E. Schrödinger, 1984, págs. 134-138).

²⁰³ Todo ello, sin perjuicio de que también se hayan considerado las ventajas del monoteísmo como “cognitivamente escasas, éticamente dudosas y políticamente peligrosas” (A. Valcárcel, en V. Camps y A. Valcárcel, 2007, págs. 218-220).

No obstante, el precio más caro a pagar para aceptar “un solo Dios” es que necesariamente éste debe incluir al mal. En efecto, la única manera para salvar la presunta bondad de Dios es sostener que este “Bien” incluye en sí al “mal”, que al menos un Bien con mayúsculas incluiría a un mal con minúsculas. No otra cosa hacía Isaías quien veía la consecuencia lógica de creer en un único Dios que ese ser haya creado también el mal que forma por tanto parte de Él y de su creación. Aquí cabría distinguir el grupo (mayoritario) de los que, ello no obstante, tratan de quitar “hierro al asunto”, convirtiendo la existencia del mal en un misterio insondable o bien justificándolo de algún modo. Estos son los que hemos calificado como “defensores obsesivos y psicológicamente interesados en la inocencia de Dios” llevando a la contradicción de que el Ser creador de todo requiera de sus criaturas para justificar sus acciones. Sin embargo, cabe abogar por otra opción: el mal forma parte de Dios como lo inconsciente forma parte de nuestra mente. Así para S. Freud (*Tótem y Tabú*) Dios y el diablo eran idénticos al principio, una sola figura que luego se dividió en dos con atributos opuestos con lo que el padre sería el prototipo individual tanto de Dios como del diablo (1988, pág. 190).

IX.1.2.2. Un Dios ambivalente reflejado en los textos y la realidad

Hemos visto que en los textos analizados se aprecia una imagen ambivalente de un Dios plural o dual bien por ser directamente politeístas (cultura mesopotámica, cananea y mundo griego), dualista (zoroastrismo y Qumrán) o dentro incluso de la propia cultura cristiana vimos cómo la mística admitía que Dios podía ser naturalmente una cosa y lo contrario al mismo tiempo. Riwkzh Schärf por su parte (citado en C.G. Jung, 1998, pág. 118-119) señala que el monoteísmo judío supera la pluralidad de un politeísmo, no por oponerse a ella sino porque la integra dentro de su concepto de divinidad, por lo que al fin y al cabo lo demoníaco se experimenta dentro de la figura de Yahvé. Por tanto la propia Biblia, el separar aparentemente el mal dentro de Satán, no lo hace independiente del todo del propio Yahvé (el “Dios plural”), por lo que no presenta, contra lo que se presume, un Dios únicamente bondadoso, sino un Dios que incluye también al mal. Una opinión positiva de un Dios justo convive con otra que envuelve en misterio el horror o los horrores de la vida por ejemplo cuando Jacob que tras despertar de su sueño exclama: “¡Qué temible es este lugar! ¡Esto no es otra cosa sino la casa de Dios y la puerta del cielo” (Gén, 28:17).²⁰⁴

En los mitos cosmogónicos a través de una serie de combates y sacrificios parece salvarse la armonía en el nivel divino y lograr la reconciliación, pero en realidad se trasladan todos los conflictos no resueltos a la Tierra, donde a partir de ese momento continua la lucha de los dioses, o al menos de las fuerzas que representan, tomando esta vez a los seres humanos como fichas de un gran juego que evite el enfrentamiento directo entre ellos. De otra manera, no se entendería por qué si Marduk y Baal (el bien) vencieron a Tiamat, Yam y Mot (el mal) logrando su reinado definitivo, y el ser humano es creado una vez el mal ha sido ya derrotado, permanecen sin embargo el caos, la imperfección y el sufrimiento en el mundo. El único elemento realmente divino, en el sentido de superior y positivo, viene dado por la voluntad creadora y el diseño que pertenecen a los dioses vencedores y que representaría el bien, pero esa voluntad opera sobre una materia directamente sacada del cuerpo contaminado de los dioses vencidos que representarían a su vez al mal. En teoría, la voluntad y el diseño deberían bastar para salvar cualquier influencia demoníaca u oscura, pero el resultado final, según cabe constatar en la práctica, no fue ése. Las verdaderas razones de ese peculiar modo de actuar ambivalente siguen escapándonos pero las características del resultado (¿aparente fracaso?) saltan a la vista. Surge por tanto la

²⁰⁴ En otro ámbito bien distinto el personaje Kurtz, en *El corazón de las tinieblas*, enigmáticamente exclama a las puertas de la muerte: “¡El horror, el horror! (J. Conrad, 1994, pág. 198).

pregunta: “¿Cabe hablar de sustancias superiores, divinas, positivas, si se utilizan para su creación elementos negativos, malignos, impuros?” (F.L. Peinado y M. G. Cordero, 1981, pág. 85).

Así pues ¿qué/quién es Dios para la lucha? Cabe proponer un concepto relacional de Dios que recoja lo que se señala en los textos y sea capaz de relacionarse con la realidad de cada día en torno a dos elementos: su carácter ambivalente y el hecho de abarcar también un lado oscuro. De hecho, para Dionisio el Areopagita no existía contradicción en la expresión “Tiniebla Luminosa” pues Dios es al mismo tiempo oscuridad y luminosidad (citado por F.J. Rubia, 2003, pág. 93). Algunos olvidan asimismo que un Dios demasiado comprensible o incluso totalmente bueno terminaría con el temor que invoca lo numinoso, su carácter irracional y la paradoja que envuelve su misterio. Es decir un Dios así acabaría con la necesidad de la religión (ver R. Otto, 1980, pág. 82). Si el mal no existiera entonces la misma idea de Dios comenzaría a no ser necesaria ya que si se puede ser feliz sin Dios ¿por qué preocuparse de su existencia? Quedaría el problema de la ignorancia y del dar un sentido más profundo a la vida pero estas cuestiones no siempre interesan a todos. Resulta cuando menos curioso tener que admitir que siempre podemos encontrar un tiempo precedente donde los diversos dioses o no existían o se les conocía por distinto nombre (llámense éstos Yahvé, Alá, Baal o Buda), pero que igualmente siempre en todo tiempo y lugar existió el mal y su opuesto el bien, una lucha que pervive desde el inicio de los tiempos. Por tanto si cabe equipar a Dios con “lo que es”, el mal no puede ser ajeno a su naturaleza aunque ésta fuera perfecta. Y es que todo cambia, pero el mal permanece y ¿qué puede ser aquello que supuestamente se encuentra más allá del cambio? Dios.

Por otra parte, un Dios ambivalente se refleja en la realidad y en el ser humano creado a imagen y semejanza. Si la realidad es ambivalente (Capítulo VIII), Dios también ha de serlo. Es decir, la ambivalencia de Dios se refleja en la ambivalencia de la realidad (“por sus obras le conoceréis”). Para Nicolás Krebs, cardenal de Cusa, Dios era *Coincidencia oppositorum*, donde Dios puede ser una cosa y también su contraria (citado por J. Gómez Caffarena, 2007, pág. 293). En parecido sentido, Jacob Óveme plasmó en un símbolo mandala la realidad antagónica de Dios, donde aparece dividido en su círculo interno en dos semicírculos que se dan la espalda (citado por C.G. Jung, 1991, pág. 338). Y esta contradicción inherente al papel que juega Dios, llevó a C.G. Jung a definir a Yahvé en su totalidad “la justicia absoluta, pero también lo contrario” (C.G. Jung, 1964, pág. 20), es decir “*complexio oppositorum*” (C.G. Jung, 1991, pág. 345).²⁰⁵ También para Schelling, Dios o Ser es sobre todo voluntad en una doble variante: voluntad de fundamento o anhelo oscuro e inconsciente y voluntad de existencia y de revelación y como tal abierta a la sabiduría (citado por E. Trías, 1997, pág. 175, nota 21).

Y es que quien parte de la creencia y/o deseo de la bondad intrínseca de Dios suele ir de disgusto en disgusto y de decepción en decepción (véase Job). Ahora bien, reconocer un lado oscuro en Dios no tiene que afectar necesariamente a la fe. Si la humanidad cree en sí misma, en el ser humano y en su potencial a pesar de su propia maldad y lado oscuro, ¿por qué no puede hacer lo mismo con quien potencialmente la ha creado así y no de otra manera? Que Dios sea malvado o que el mal more en él, no puede rechazarse sin más y porque sí, pues de hecho permanece siempre como una posibilidad aunque ésta le resulte a más de uno ciertamente incómoda. Hay un aspecto exterior y divino del mal que o bien se atribuye al único Dios que de esta manera dispone de un lado oscuro dentro de su unidad

²⁰⁵ Jung, en un escrito algo singular, recoge la tradición gnóstica y habla de una triada compuesta por “Dios” (sumo bien), “Diablo” (sumo mal) y un ser (Abraxas) que los supera, los abarca y los integra (“Siete sermones a los muertos” incluido en su libro de memorias, C.G. Jung, 1991, págs. 393, 394).

(Isaías y el monoteísmo) o bien se atribuye a un grupo de dioses oscuros, rebelde, menores o no que se diferencia de los dioses buenos (y damos con el dualismo y Qumrán). Y es que, en principio el mal no puede tener existencia autónoma porque podría arruinar potencialmente el plan de Dios, otra cosa es si Dios tiene o debe tener un plan.

En definitiva, la vida constituye un enigma precisamente porque combina bien y mal, creación y destrucción, crímenes y generosidad. El propio Yahvé tal como lo describe la Biblia es al mismo tiempo Dios creador y bueno, y Dios terrible, celoso y destructor, es decir lo es todo (M. Eliade, 1980II, pág. 119) a la vez o sucesivamente. Por tanto, Dios es algo incomprensible para el ser humano (*“Si comprehendisti, non est Deus”* señalaba Agustín de Hipona) y por lo mismo capaz de abarcar el mal. Por ejemplo, la teología del proceso de Whitehead requiere un concepto de Dios “dipolar”, complejo, que incluye necesidad y contingencia y por tanto potencialmente también al mal y al bien (P. Davies, 1992, págs. 181-183) que resulta compatible con los nuevos descubrimientos científicos.

IX.1.3. Una aproximación relacional al lado oscuro

Seguidamente, siguiendo un enfoque relacional, vamos a prestar especial atención a los posibles contenidos de ese lado oscuro (de lo divino) de manera que puedan resultar potencialmente sostenibles desde un punto de vista racional (al menos en parte): uno impersonal, más aceptable por el mundo científico, y otro más problemático que gira en torno al mal singular. Es decir, también aquí se da la dialéctica entre algo-alguien.

IX.1.3.1. Un mal singularizado: entre fuerzas de la naturaleza y procesos mentales

a) El enfoque filosófico-racional

Heráclito recordaba que “irracional es, según modo de ser propio, el hombre (...) que no es racional el hombre, y que lo único que hay inteligente es lo circundante” (A. García Calvo, 1985, pág. 50). Desde muy antiguo el ser humano ha tratado mediante diversos rituales, sacrificios e incluso la ingesta de determinadas sustancias controlar o al menos relacionarse de forma “adecuada” con las fuerzas inmanentes del mundo consideradas como pertenecientes a lo divino o a lo espiritual. La idea del mal se concebía todavía en la Edad Media como un caer en la esclavitud del demonio hasta el punto que la expresión *captivus Diaboli* era la empleada para designar a los malvados.²⁰⁶ Posteriormente, la ilustración trataría de racionalizar a los dioses y demonios como inexistentes, y sin embargo esa estrategia no ha conseguido eliminar al mal ni las fuerzas que lo animan (Capítulo VII). Del mismo modo, se han arrinconado los “ejercicios” espirituales u otros procesos de iniciación al rincón del olvido o de lo estrambótico, y sin embargo, seguimos requiriendo superarnos a nosotros mismos y vencer nuestras limitaciones para enfrentarnos al mal (Capítulo VI). En definitiva, a la razón le debemos habernos desembarazados de fantasmas, de visiones, de “fuerzas de la naturaleza” y espíritus molestos, pero en el fondo lo que se ha producido es más un cambio semántico que una superación real de esas “presencias” ciertamente molestas, cambiando por ejemplo “maldad” por “enfermedad mental” o lo “irracional”.

Al fin y al cabo: ¿qué mueve a la naturaleza a comportarse de forma cruel? Llámeseles “fuerzas de la naturaleza”, “leyes”, o (¿por qué no?) espíritus. Si el ser humano tiene un alma, un soplo que lo anima, ¿por qué no lo pueden poseer los ríos que se desbordan, los

²⁰⁶ Ha quedado en italiano la expresión *“cattivo”* para designar la cualidad de malo o malvado (Alberto Bárbaro, citado por A. Bravo, 1997, pág. 99).

rayos del sol que queman, la tormenta que arrasa tierra, o el viento que destroza tejados? (Simon Pieters, 2006, pág. 25). ¿Quién es ese pecado que habita en mí del que habla S. Pablo sino una fuerza del mal que se opone a una fuerza del bien que sin embargo aparece destinada a fracasar en este mundo? S. Pablo (que helenizó el cristianismo) tenía muy claro que no luchaba contra poderes humanos sino contra poderes sobrehumanos como principados y potestades (Ef, 6: 12) (J.A. Sayés, 2008, pág. 10). Desde el mundo científico más avanzado se nos advierte de la posibilidad de que varios de los poderes que habitualmente se atribuyen a los dioses (atravesar objetos sólidos, ver a distancia, desaparecer y reaparecer a voluntad, etc...) pudieran ser ejercidos con toda naturalidad por seres que habitasen mundos de más de cuatro dimensiones (M. Kaku, 1996, págs. 61 y 62). Es una alternativa que repugna al pensamiento racional, tanto como al espiritual la de un Dios malvado, pero una y otra no pueden ser descartadas en función meramente de prejuicios ideológicos, o temores psicológicos, o intentos desesperados de mantener una coherencia meramente formal y asequible.

Para R. Girard (2002, pág. 69) Satán no se presenta como un principio impersonal, pues “Satán es siempre alguien” y para J. Ratzinger (2007, pág. 197) el mal que menciona la oración de “El Padre nuestro” puede indicar tanto el “mal impersonal” como el “maligno” y en el fondo ambos significados no pueden separarse. Decía C.S. Lewis que: “[E]n lo que se refiere a los diablos, la raza humana puede caer en dos errores iguales y de signo opuesto. Uno consiste en no creer en su existencia. El otro, en creer en los diablos y sentir por ellos un interés excesivo y malsano. Los diablos se sienten igualmente halagados por ambos errores, y acogen con idéntico entusiasmo a un materialista que a un hechicero” (C.S. Lewis, 2007, pág. 21). Cabe recordar que los mismos argumentos que obran a favor y en contra de la existencia de Dios pueden utilizarse para este otro lado de lo misterioso pues no se puede creer en el diablo sin creer también en Dios porque si el diablo, como el que se opone a algo, desapareciera, desaparecería aquello a lo que se opone (R. Safranski, 2002, pág. 28). Para unos el diablo sería una realidad concreta, para otros la personificación de ideas abstractas, para otros, una alegoría, para otros, un tipo de energía, para otros, una simple forma de hablar, pero todos ellos estarán tratando de denominar a “algo” que está ahí y actúa sobre sus vidas. En todo caso, lo importante a destacar es que, independientemente de que se trate de un “algo” (fuerzas, energías) o de un “alguien” (ser, entidad), el mal tiene una existencia autónoma susceptible de ser considerado un contrincante en la lucha.

Aunque no se quiera aceptar la existencia de un lado oscuro de Dios, si se acepta la existencia de ángeles, resulta siempre posible y asumible que parte de esos ángeles se hayan rebelado y representen la fuerza del mal. Esta visión concuerda por cierto con lo que señalan las Escrituras, la tradición cristiana y las creencias de la mayor parte de culturas de todas las épocas (C.S. Lewis, 2007, pág. 13). Pero además aparece recogido en el imaginario colectivo y en la literatura más relevante (Dante, Milton, Goethe, Lewis). De hecho, la lucha contra el demonio ha estado latente en la obra de grandes autores pues “solamente quien se ha encontrado en su vida con el demonio, quien lo ha percibido en todo su peligro, sólo ése puede sentirse enemigo terrible de él...y para siempre, un temor respetuoso y un oculto miedo hacia la terrible fuerza de su adversario” (S. Zweig, 1999, págs. 15, 16 a propósito de Goethe). “Y es que aquel a quien el demonio estrecha en su puño, se ve arrancado de la realidad [pues]...la naturaleza demoníaca desprecia la realidad, porque para ella es sólo insuficiencia [y de esta manera]...se tiende al caos primitivo del sentimiento” (S. Zweig, a propósito de Hölderlin, Kleist y Nietzsche, 1999, págs. 17, 20 y 21).

J.B. Erhard, en el siglo XVIII, siguiendo el esquema diseñado por Kant, escribió una “Apología del diablo” donde se le configuraba como una idea o principio supremo que más allá de hechos de la experiencia constituye “una serie de criterios regulados por la razón”. En este sentido, el diablo no sólo podía representar una personificación del mal sino también un “ideal de la malignidad” (al fin y al cabo representa en el imaginario la más maligna de las criaturas) y como tal constituye una idea-ideal a tener en cuenta en cualquier organización social que se trate de construir (1993, págs. 3 y sigs.). No es ciertamente “una mera quimera” ni nada absurdo de ser pensado, como muchos filósofos tratan desesperadamente de demostrar, pues su presencia amenaza sutilmente toda construcción teórica que lo ignore por muy bien fundamentada que ésta parezca. Ese “ideal maligno” constituye según Erhard el reverso exacto del imperativo categórico moral kantiano, y podría definirse como Ley universal en los siguientes términos “Quiero obrar de tal modo que mi Yo sea el único fin posible de mis acciones y aparezca como el único ser libre” (J.B. Erhard, 1993, pág. 14). Ahora bien, el ideal de la malignidad comparado con el ideal de la bondad tiene una peligrosa particularidad y es que mientras que éste quiere ser alcanzado por “todos” los seres morales, aquél sólo es posible a un único ser al que los demás deben estar sometidos como esclavos (Ibíd., pág. 17). En definitiva, más de un gallo en un gallinero acabarían peleando entre sí para ver cuál se queda con las gallinas. En consecuencia, las personas malvadas no serían sino instrumentos ciegos del Mal con mayúsculas.

Por tanto, existiría una aproximación “racional” que de algún modo reconoce una sustantividad al mal independiente del ser humano o al menos de su parte consciente.

IX.1.3.2. Un mal impersonal: entre lo numinoso, lo daimónico y lo inconsciente

La numinosidad debe resolver sus propias contradicciones internas entre el bien y el mal, ya que, contrariamente a lo que sostiene R. Otto (1980, pág. 3), lo demoníaco no parece reducirse sólo a un estado primigenio de lo numinoso pues nunca desaparece, continúa presente y de qué manera. En todo caso, el propio R. Otto reconoce la ambivalencia de lo divino donde confluye, el misterio, lo tremendo y la fascinación (citando a A. von Harnack, que se hace eco a su vez de las palabras de Marción, 2009, pág. 25). En todo caso, dentro de lo numinoso cabe distinguir igualmente, de forma ambivalente, entre una vertiente personal (y por tanto inferior y que se confunde con algún tipo de demonio) y otra suprapersonal (que se relaciona con lo maléfico y lo daimónico) y que provoca un espanto mayor que es donde se disuelven las dualidad (R. Otto, 2009, págs. 63 y sigs.)

Existe, en este sentido, una visión de lo daimónico que no tiene por qué concretarse en un ser concreto individualizado y, de hecho, la ciencia ha planteado en ocasiones (Capítulo IV) de la existencia “figurada” de diversos demonios para dar sentido o explicar varias de sus tesis. También hay quien prefiere huir de denominaciones con carga histórica negativa o que suenen a lo irracional o religioso y sustituir el término diablo o demonio por “lo daimónico” si bien concibiendo este término con un ámbito más amplio que pudiera abarcar también a las fuerzas del bien (Rollo May, citado por S. Diamond, 2004, pág. 267). J. W. Goethe (1999, pág. 812) utiliza el término de lo “daimónico” “siguiendo el ejemplo de los antiguos y de quienes habían percibido algo similar” más unido al griego *dáimon* que al demonio judeo-cristiano. Con él pretendía denominar a ese “ser dominador y arbitrario que atraviesa los límites, vulnera las categorías de tiempo y espacio y ama lo imposible” (Rosa Sala, en “Introducción” a J.W. Goethe, 1999, pág. 16).²⁰⁷ Se trataba de algo que el

²⁰⁷ “[N]o era divino, pues parecía insensato; no era humano pues carecía de entendimiento. No era diabólico, pues era benefactor; no era angelical, pues a menudo permitía conocer cierto placer por la desgracia ajena (...)

conocimiento no puede abarcar y que rompe la estructura armonizadora que Goethe había tratado de alcanzar. Cuando lo demoníaco predomina en una persona “su ser desprende una fuerza monstruosa y son capaces de ejercer un dominio increíble sobre todas las criaturas e incluso sobre los elementos” (J.W. Goethe, 1999, págs. 812, 814).²⁰⁸

Esto nos lleva a la visión de la psicología jungiana que contempla el mal impersonal (o personal) activo como lo inconsciente o la sombra, donde tanto Dios como el ser humano se presentan como seres divididos entre consciente e inconsciente. De esta manera, concebir a Dios como un ser inconsciente permite a Jung justificar la creación de malas obras así como una cierta irreflexión en sus actos y por tanto la improcedencia de someterle a un juicio moral (C.G. Jung, 1964, p. 32, nota 5). De hecho, lo inconsciente se confunde en el mundo jungiano a menudo con lo divino, y así se señala que el hecho de afrontar la propia sombra y el mal resulta ser un “secreto individual” equiparable al del experimentar a Dios, capaz de transformar completamente la vida de una persona (C. Zweig y J. Abrams, 2004, págs. 35, 36). Es decir, el inconsciente no es una masa informe y caótica de recuerdos y experiencias sino que tiene una estructura y una inteligencia, ¿por qué se sueña una cosa y no otra? ¿Y por qué las historias soñadas cuando el yo consciente duerme mantienen una línea argumental creíble y coherente? (hasta el punto de que nos cuesta descubrir si estamos en realidad dormidos). Lo inconsciente, sin embargo, precisamente por su naturaleza no-consciente se resiste a todos nuestros intentos de abordarlo desde el estado de conciencia: “cualquier idea que nos hagamos del inconsciente será errónea porque nuestra capacidad cognitiva es incapaz de comprender su esencia y de imponerle límites racionales” (C.G. Jung, 2004, pág. 244). Eso no quiere decir que tengamos que renunciar a esa tarea sino que debemos seguir trabajando, entre otras cosas, desarrollando la psicología y lo que la ciencia tenga que decirnos en ese aspecto.

Lo inconsciente se expresa por otra parte a través de arquetipos entre los que cabe incluir la personificación de las fuerzas oscuras o malignas. De hecho, C. G. Jung definió a los arquetipos como “imágenes existentes desde los tiempos inmemoriales” y “figuras simbólicas de la cosmovisión primitiva” que aparecen en todas las épocas, culturas y zonas geográficas, es decir que provienen de la lucha (simbólica) primigenia (C.G. Jung, 2002, pág. 5). De hecho, existe un inconsciente individual junto a otro colectivo.²⁰⁹ En este sentido, el concepto de “sombra” ayuda a entender la figura del mal y su actuación tanto a nivel personal, familiar como colectivo sin renunciar a un esquema “racionalmente asumible” (C. Zweig y J. Abrams, “Introducción”, 2004, págs. 14 y sigs.).²¹⁰ No obstante,

Parecía disponer arbitrariamente y a su antojo de los elementos necesarios de nuestra existencia (...) Sólo en lo imposible parecía moverse a sus anchas mientras rechazaba desdeñosamente lo posible” (J.W. Goethe, 1999, libro XX, pág. 812). “Aquello que no se puede resolver con la razón o el entendimiento. Aunque no reside en mi naturaleza, estoy sometido a él” (Goethe en carta a Eckermann, citada por Rosa Sala en Goethe, 1999, pág. 812, nota 23).

²⁰⁸ En su obra tardía Goethe utilizaría asimismo otro concepto: el de la necesaria “renuncia” a la personalidad y a nuestros objetivos que la vida tanto física como social obliga: “... se nos imponen cientos de cosas que nos resultan tan gravosas como ajenas a nosotros. Se nos roba tanto lo adquirido con gran esfuerzo como lo que se nos ha podido conceder amistosamente y, antes de darnos cuenta siquiera, nos vemos instados, primero en parte y después por completo, a renunciar a nuestra personalidad” (J.W. Goethe, 1999, págs. 700, 701). Es decir, existirían por un lado los sujetos demoníacos capaces de imponer su voluntad (aunque perezcan de forma abrupta) y el resto que debe aceptar el pactar con la vida y sus caprichos.

²⁰⁹ Existe también un inconsciente familiar que está en el origen de grandes discusiones y hasta enfrentamientos que en el fondo llevan dentro todos los miembros de la misma familia. Esto nos recuerda al conflicto familiar primordial (Capítulo V).

²¹⁰ Asimismo, “mientras lo inconsciente personal consta en lo esencial de contenidos que fueron conscientes en algún momento pero desaparecieron de la conciencia por haber sido olvidados o reprimidos, los contenidos de lo inconsciente colectivo nunca estuvieron en la conciencia y por eso nunca fueron adquiridos por el individuo sino que existen debido exclusivamente a la herencia” (C.G. Jung, 2002, pág. 41).

esa existencia aceptada científicamente de lo inconsciente nos turba casi tanto como el mal, con lo que preferimos a menudo vivir como si no existiera. En todo caso, aunque se acordase que el demonio es una mera creación de nuestra mente (inconsciente), ello no equivale a decir que no tiene existencia y que podemos continuar ignorándolo y pasar a otra cosa pues gozaría al menos de la misma existencia que cabe atribuir a nuestra mente creadora. Al final creer en la existencia del mal no es negociable pero su adscripción a una u otra categoría depende de las propias características psicológicas del individuo. Lo que importa es qué sea más eficaz para derrotar al mal.

En definitiva, se puede hablar científicamente del mal acudiendo a “lo inconsciente”, pero igual valdría hablar del Dios o del Demonio (C.G. Jung, 1991, pág. 341). En realidad, que lo divino encarne también la maldad (y no sólo la maldad) no cambia mucho nuestro mundo, ni “lo que es”, pero resulta importante si esa creencia (una u otra) puede influir o cambiar nuestra respuesta y actitud. Así, si la idea de un Dios malvado hace que mi respuesta sea más eficaz frente al mal esa creencia es buena, si por el contrario me deprime o causa ofuscación o temor insuperable sería simplemente mala o “nada”.

IX. 2. UN SER HUMANO AMBIVALENTE

En la Parte I ya analizamos qué cabía entender por ser humano a efectos tanto de poder valorar su libertad (Capítulo III) como de considerarlo receptáculo de la conciencia (Cap. IV). Seguidamente vamos a concentrarnos en las características debe reunir el ser humano en tanto luchador contra el mal.

IX.2.1. Un ser humano que debe todavía llegar a ser tal

IX.2.1.1. El descubrimiento de su parte oscura

Todos trasformamos las impresiones diversas que llegan al cerebro en imágenes, ideas, sensaciones, emociones y palabras, pero ahí acaba el común denominador de la especie humana. Incluso su condición racional es una etiqueta que no aclara gran cosa porque ello exige determinar qué se entiende por racional. De hecho, de acuerdo con el principio de incertidumbre el observador altera lo observado (Capítulo IV) por el mero hecho de su observación, pero al mismo tiempo (Capítulo II) es también un ser que “interpreta” su visión de la realidad de acuerdo con sus expectativas, sus creencias y sus ideas preconcebidas, de manera que no es exagerado decir que lo que no comprende no lo puede ver porque no puede interpretar lo que está viendo. Sin que esté claro todavía a estas alturas sobre cuál pueda ser la relación exacta que existe entre mente y cerebro físico y de que de manera semejante a lo que ocurre en el campo de la física sigue pendiente de encontrar una deseada teoría unificada de ambos aspectos (E. F. Kelly *et al.* 2007).

El ser humano es todavía (querámoslo reconocer o no) un misterio para sí mismo, una mezcla de aspectos conscientes e inconscientes. A este respecto, se ha definido al carácter como un conjunto de “psicosis secretas” (Ferenczi) o como la estructura construida para evitar la percepción “del terror, de la perdición y de la aniquilación que moran en el ser humano codo con codo” (S. Kierkegaard) (ambos citados por E. Becker, 2003, págs. 114, 119). Y es que nadie es inocente del todo. Recuérdese la célebre admonición de Cristo: “quien esté libre de pecado, que tire la primera piedra”, lo que cabría añadir que si alguno/a hubiera osado lanzar una piedra, desde ese momento ya no estaría libre de pecado. Un ser humano, por otra parte, naturalmente egoísta, que cuando su ego sano, que está en principio dirigido a proteger a cada individuo, se sitúa en el exceso se convierte una de las raíces del mal, un “pequeño diablo”. Un ser humano por tanto parcialmente consciente

pero con una parte inconsciente personal y al mismo tiempo que participa del inconsciente familiar y colectivo. También señala C.G. Jung (1991, pág. 400) a este respecto que “el hombre es una puerta a través de la cual penetran del mundo externo los dioses, demonios y almas en el mundo interno”. Ahora bien, cabe plantear que el ser humano también “es una mezcla de autonomía, de libertad, de heteronomía e incluso de posesión por fuerzas ocultas que no son simplemente las del inconsciente descubiertas por el psicoanalista” (E. Morin, 1995, pág. 99).

Del mismo modo, el ser humano debe aceptar (aunque le pese a su ego) que se trata de un ser imperfecto, limitado y finito. En muchas ocasiones se olvida, sobre todo desde el campo científico, que está condenado a errar, a equivocarse una y otra vez, sobre todo cuando se enfrenta a lo infinito e ilimitado, a esas cuestiones llamadas fundamentales que tocan lo más profundo de su ser (el alma), es decir que comparten un carácter tal vez excesivo. Y es que algunas formulaciones que juegan con el ego humano, al tratar de ofrecerle una dignidad o importancia excesiva, olvidan pura y simplemente esta naturaleza limitada e imperfecta así como el carácter impermanente de los fenómenos naturales y humanos. Su mente finita y limitada le capacitan para comprender sólo la realidad compatible con esa naturaleza, así como sus emociones imperfectas le imposibilitan para experimentar un amor que no sea paralelamente imperfecto, y el estado de cambio y movimiento permanente en que consiste la vida dificultan la posibilidad de gozar de un placer o felicidad que no sea igualmente precedido o cuando menos cambiante.

En definitiva, el ser humano debe partir de aceptar su naturaleza limitada, descubrir “su sombra” con objeto de poder superarse a sí mismo.

IX.2.1.2. Igual y diverso, único y plural

Cuando se habla de discriminación e igualdad curiosamente se fija (y distrae) la atención sobre cualidades externas: la piel, el aspecto físico, el género, etc..., pero a menudo se olvida las condiciones internas que son las realmente importantes y las que diferencian en realidad a un ser humano de otro independientemente del grupo, etnia o género al que se pertenece. Por ejemplo, el débil y el fuerte no viven igual la misma vida, ni la vida puede ser la misma para ellos independientemente de su apariencia o género.

El místico iraní Farid-ud-Din Attar planteaba que cada alma humana tiene un carácter pero que todas buscan al misma Verdad, el Amor Absoluto, simbolizado en el *Simorgh*, un pájaro místico que reside en la montaña mágica (F.J. Rubia, 2003, pág. 110). El ser humano debe aceptar y conocer lo que le une y le separa de los otros. Todos formamos parte de la especie humana pero no lo hacemos de la misma manera. Decía H. Arendt en su obra *La condición humana* que “si los hombres fueran iguales no podrían entenderse, ni planear y prever para el futuro las necesidades de los que llegarán después” (citada por J. Aranguren, 2000, pág. 86, nota 211). La humanidad es una orquesta con distintos instrumentos y cada uno tiene el suyo que puede compartir con otros pero no con todos. Incluso la capacidad para llevar a cabo lo que cada uno entiende que es su destino no se manifiesta de igual manera en todos. De hecho, mientras unos ven al mundo como una tierra de oportunidades, otros lo consideran un campo de minas. Por tanto tampoco somos iguales en la lucha (ni lo son nuestras armas) ni ésta puede ser la misma para todos, aunque la aportación de cada uno/una sea necesaria para que la especie avance. A este respecto, tanto en una semilla como en los genes se encuentra toda la información concentrada que dará lugar posteriormente a los que será una planta, animal o ser humano, y todos serán distintos sin una razón que en pura teoría lo exigiera (¿por qué no pueden ser todos los

árboles iguales?). Y es que la vida no funcionaría si todos fuésemos iguales porque todos querríamos hacer lo mismo al mismo tiempo. Así, cuando proponían los escépticos griegos la *ataraxia* (imperturbabilidad) como camino, hablaban de una habilidad con la que no nacemos sino a la que debíamos aspirar con denodado esfuerzo y a la que todos/as no estamos igualmente dispuestos.

En definitiva, lucha cada individuo, con independencia de que la lucha de cada persona beneficie al colectivo u otros puedan detraer beneficios/enseñanzas de ella. C.S Lewis recuerda que sólo los individuos se pueden salvar o condenar, ser hijos de Dios o alimento del diablo (2007, pág. 7). Y así, aunque el ser humano puede inspirarse en el ejemplo de grandes personajes que le han precedido en su camino, al final en la lucha se encuentra solo ante sus propias limitaciones y potencialidades. Es por tanto un ser en parte único, diferente al resto, pero que también comparte aspectos que le individualizan como perteneciente a la especie humana, y al mismo tiempo es un ser plural pues dentro de él conviven aspectos contradictorios (no sólo, pero también, el bien y el mal).

IX.2.1.3. Nace inacabado y debe completarse

a) El proceso de hacerse humano

La idea pre-concedida en este asunto es que el ser humano tal como lo conocemos en la actualidad constituye una obra acabada y la más perfecta de todas las existentes. Sin embargo, hay muchos que piensan que eso no es así: “[P]or ello el hombre, tal como procede de las manos de Dios, en cierto modo está todavía inacabado. No está fijado” (R. Safranski, 2002, págs. 23, 24). De acuerdo con Kant puede deducirse asimismo que el ser humano no es todavía un ser racional, siendo el imperativo categórico kantiano un objetivo que debe ser todavía alcanzado (J. Quesada, 2004, págs. 213, 214). De esta manera, el ser humano se presenta como un ser inacabado en proceso de fabricación, sólo que el final de la obra compete a cada cual. La pervivencia del mal se convierte así en la prueba irrefutable de que el ser humano todavía no es tal. Tennessee Williams decía que “todos somos cobayas del laboratorio divino...La humanidad es un obra que está a medio hacer” (citado por P. Zimbardo, 2008, 271). No obstante, si el ser humano es un ser que no está terminado, la pregunta es qué criterios o pautas ha de seguir para completarse. La respuesta lleva a algunas posibles contradicciones pues si el ser humano no vive a tenor de sí mismo sino según Dios (S. Agustín), no podría acometer la tarea de terminarse acudiendo a sí mismo, pero si debe acudir a la voluntad de Dios para terminarse (la misma voluntad que acordó dejarlo sin terminar) ¿cabría hablar de un proceso libre? Por su parte, si el ser humano es libre debe serlo para poder cambiar al mundo y a sí mismo, pero ¿es esto cierto? El ser humano es un ser permanentemente insatisfecho pues se enfrenta a una tremenda desproporción entre su condición humana finita e ignorante y su aspiración a una felicidad y sentido totales (M. Fernández del Riesgo, 2007, pág. 69). En todo caso, el ser humano debe poner todo de su parte para acabar de hacerse, bien a través del ejercicio de las virtudes clásicas o de un modelo adaptado a cada uno.

Dentro de este proceso se encuentra asimismo la “teoría de la Evolución”. Así, mientras en “la caída” el ser humano “sube” al árbol y come de él, sabemos que en realidad sucedió al revés, el simio bajó del árbol para hacerse humano. Sin embargo, el simio bajó supuestamente del árbol para ser algo mejor, tal vez para vencer al mal ¿pero realmente lo consiguió?, ¿qué justificaría el esfuerzo de bajarse del árbol y abandonar la vida sencilla y cómoda del simio? ¿Ha merecido la pena finalmente el esfuerzo de hacerse humano? Todo apunta a que se trata de una misión pendiente. De hecho, dentro de la teoría social se ha

constatado que la evolución de la sociedad y de la realidad va uno o dos pasos por delante de la evolución humana, que “a la mutación acontecida en el objeto no le ha acompañado, hasta ahora, una mutación equivalente en el sujeto” de lo que es claro ejemplo “la incapacidad de nuestras mentes, la menos hoy por hoy, de cartografiar la gran red global comunicacional, multinacional y descentrada en la que, como sujetos individuales, nos hallamos atrapados” (F. Jameson, 1996, págs. 58 y 62)

Un ser humano a lo largo de la vida se va haciendo, completando, primero en habilidades y formas físicas, psíquicas y emocionales, como respondiendo a un programa genético implantado: “En nosotros se verifica cada día de nuestra vida una porción de la evolución de nuestra especie que todavía está en plena marcha (...) inacabada” (E. Schrödinger, 1988, pág. 72). A través de golpes de cincel el ser humano empuja ese proceso de evolución que debe vencer la resistencia de lo aparentemente consolidado; y es precisamente en este proceso de intentar vencer la resistencia donde aparece la consciencia (E. Schrödinger, 1988, pág. 75). Es por tanto un ser que continúa evolucionando: uno puede seguir siendo “el mismo” pero no “lo mismo” pues su sustancia (células, información) y contexto cambian constantemente. El individuo debe acabar de hacerse pues “todavía no es un yo” sino un proceso de “síntesis entre lo infinito y lo finito, lo temporal y lo eterno, de libertad y necesidad” (Vicente Simón Merchán citando a S. Kierkegaard en su “Introducción” a *Temor y Temblor*, 1975, pág. 45).

La misma vida puede entenderse como un proceso continuo (Capítulo IV), concepto que se ha retomado igualmente por algunos teólogos. En este sentido, John Hick (1975, pág. 289 y sigs) ha planteado, siguiendo una tradición iniciada por san Ireneo, la necesidad de una teodicea que tomara al individuo como un ser inacabado y a la vida como un proceso destinado a fabricar el alma, a convertir al ser humano en el ser perfecto que Dios busca. La creación del ser humano a imagen y semejanza de Dios sería tan sólo un primer paso, una materia prima que debería paulatinamente perfeccionarse en su interacción con el mundo. Este proceso por otra parte resultaría individual y no colectivo, es decir requeriría de una peregrinación personal a través del mérito, la decisión y el esfuerzo, pero que no implicaría necesariamente que la especie humana como tal progresara en su nivel moral. A este respecto, cada individuo evoluciona y puede evolucionar incluso radicalmente en el espacio temporal que se da entre la cuna y la tumba, pero también resulta evidente que precisamente la muerte física de cada generación se convierte en un obstáculo para que la evolución en sentido psicológico tenga lugar. Heredamos parte de los genes de nuestros padres y estos nos influyen en nuestra educación, pero ello no quiere necesariamente decir que nuestros conocimientos y desarrollo psicológico sean necesariamente mejores ni mayores que los de ellos. Dentro de este proceso, la necesidad de luchar contra el mal supone una revolución en el ser humano, casi un renacimiento que implica un cambio de corazón (Juan 3: 5, I Moisés, 1:2). En este proceso puede modificarse no sólo una forma de actuar sino el modo de pensar perverso, las máximas que sirven a cada individuo de fundamento a sus actos, y surgir la fundación de un nuevo carácter (I. Kant, 1995, págs. 56, 57). En este sentido, cada generación debe enfrentarse al mal, “su” mal, casi desde cero y de forma recurrente pasar por los mismo o parecidos errores que cometieron sus antepasados.

Por tanto, el ser humano debe enfrentarse al mal y vencerle, no otro sentido puede tener su existencia en la tierra. Cada persona se encuentra entre un lado oscuro que se aloja en el inconsciente y una parte luminosa que se situaría en el supra-consciente. En medio está un ser humano que debe tratar ser tal, pues si se acerca a lo oscuro su mente se arriesga a caer en la locura, la depresión o la simple posesión, pero tampoco puede aproximarse a lo

luminoso sin más, pues será rechazado por los dioses (Babel) si no está preparado para ser uno de ellos. Es decir la primera obligación del ser humano es acabar de serlo del todo, terminar un proceso creativo inacabado. Como sostuvo Karl Kraus: “el superhombre es un ideal prematuro, porque presupone la existencia del hombre” (*Dichos y contradichos*, citado por J. Gray, 2008, pág. 84). En efecto, nos llamamos humanos pero asociamos a tal categoría unas características y pretensiones (i.e. racionalidad y espiritualidad) que todavía no son nuestras del todo, como mucho esporádicamente o como mera potencialidad.

b) Un ser que debe superar sus limitaciones y llegar a ser libre

El ser humano está siempre en camino hacia acabar de completarse, pero al mismo tiempo está también condenado a vivir, y ese vivir exige optar, decidir, tomar partido, y en ese tomar partido, en ese salir del paso, el individuo se encuentra de nuevo con su mente finita y limitada como único o, al menos, principal instrumento. Por tanto, el ser humano para llegar a ser tal debe tratar de superar sus limitaciones. En este mismo sentido, según Nietzsche la criatura debe devenir creador, si quiere hacer de este mundo un lugar habitable, y debe convertirse en guerrero noble y valiente a través de la “voluntad de poder” para salir de la mediocridad y el entorno, sin temer a la soledad o a ser odiado por las masas. Sin embargo, al final de su obra Nietzsche se limitó a concebir la realidad como una lucha entre innumerables centros de voluntad de poder, una lucha sin sentido ni rumbo alguno en un contexto donde el mal y el bien se confundían (L. Kołakowski, 2008, pág. 212). Tal vez esa falta de dirección determinó su locura pues le faltó dotar a esa lucha del sentido de lucha contra el mal pues como sostuvo Sócrates: “sólo es útil el conocimiento que nos hace mejores”.

Por otra parte, el elemento de la libertad parece esencial pues ¿qué valor-dignidad tendría la vida de un ser que no fuera libre? Ahora bien, hay algo que no funciona en esa pretensión. Resulta comprensible que el ser humano busque un concepto de sí mismo en el que no salga muy mal parado, pero (Capítulo III) el individuo no nace libre sino condicionado por elementos biológicos (instintos, glándulas y hormonas), psicológicos (carácter) y culturales (educación y ambiente familiar y grupal) que influyen en sus decisiones aunque no en el mismo grado en las consecuencias que de ellas se deduzcan. Todo ello determina lo inapropiado de hablar de libertad del ser humano sin matices o en términos absolutos, pero al mismo tiempo ciertamente el ser humano es el único animal dotado de la capacidad de superarse a sí mismo y con la posibilidad de llegar a ser libre. Lucha por tanto un ser humano que debe llegar a ser libre.

IX.2.1.4. En conclusión: un ser ambivalente con un lado oscuro como su creador

El ser humano es sobre todo un ser ambivalente y contradictorio: “*contradictio ergo sum*”. Sostenía J.W. Goethe (1999, pág. 363) que el ser humano es “al mismo tiempo libre y limitado” al estilo de Lucifer su potencial creador, pero a diferencia de éste capaz de restituir el vínculo original con la Divinidad cerrando de esta manera el círculo. Cada ser humano es el resultado de una confluencia de un conjunto de equilibrios químicos cerebrales, circunstancias de partida, influencias, condiciones, casualidades y opciones personales. Ello determina que ese “mismo” ser humano hubiera podido acabar siendo una persona totalmente distinta con una leve variación de cualquiera de esos factores. Un ser que navega y fluctúa en un mar de aguas revueltas. Un ser como hemos visto, igual y diverso, único y plural. A fin de cuentas un ser ambivalente creado a imagen y semejanza de un dios ambivalente.

Este ser humano se debate entre el peligro de “bajar” a la condición de animal de la que proviene (y forma parte de él) y la tentación de “subir” a la condición divina de la que también procede (y que por tanto forma parte asimismo de él). Así se dice en el salmo 82:6: “¿No está escrito en vuestra ley: Yo dije Dioses sois?”. Por tanto, la situación del ser humano se sitúa en el tránsito entre el mundo puramente animal y el mundo espiritual (M Eliade, 1980II, pág. 120) esa es su grandeza y también su mayor peligro.

IX.2.2. Un héroe-guerrero contra el mal

IX.2.2.1. ¿Por qué la figura del héroe?

La vida es lucha como decía Santo Tomás y nada mejor que un guerrero-héroe para salir victorioso de ella. Dios no sólo creó al hombre y a la mujer sino también al héroe y al poeta, éste último sigue el impulso de su corazón pero secretamente admira el valor y la fuerza del héroe, que es el que realmente actúa sobre la propia realidad para cambiarla aunque pueda equivocarse (S. Kierkegaard, 1975, págs. 69 y 70). Pues bien, la figura del héroe-guerrero, con todas sus limitaciones, representa la mejor postura que puede adoptar el ser humano frente al mal. El ser humano que se conoce a sí mismo y se autoemancipa del yo, adquiere su madurez como persona y debe probar su valor ante el enemigo primordial: el mal. Podemos definir en este sentido al héroe como aquél que trata de comprender al mal y le hace frente (no lo uno sin lo otro). De hecho, enfrentarse y vencer a mal en sus variadas formas forma parte del camino de todo héroe mitológico (J. Campbell, 1959, pág. 223) y también del héroe moderno. En eso poco o nada ha cambiado.

Los dos modelos principales de heroicidad que han estado presentes en la cultura europea son el clásico-trágico y el romántico. El modelo clásico se remonta a Aristóteles y al Ulises de Homero y se relaciona con la tragedia que narra la caída de un hombre noble en desgracia tras un cambio de fortuna que se considera como una fatalidad insoslayable. En el modelo romántico, sin embargo, el héroe se hace tal por su propia acción titánica de la que es autor y único responsable, una temeridad o audacia que sobrepasa las circunstancias, una proeza en definitiva que lo haría inmortal (E. Lynch, 2008, pág. 58). En realidad, la tragedia implica la existencia del mal dentro y fuera del ser humano donde es difícilmente vencible, mientras el romanticismo creía en la bondad intrínseca del ser humano con lo que bastaría con remover obstáculos externos que le impiden su plenitud por lo que el mal resulta fácilmente superable y siempre a la postre vencido (J. Aranguren, 2000, págs. 160-163). En ocasiones, se ha señalado que el héroe ha desaparecido del mundo moderno y que ya no tiene sentido proclamar su figura triunfante. Hay incluso una imagen negativa del héroe (o “ant-héroe”) como sujeto de una desdicha o de una tragedia inconsolable muy aprovechada en la literatura (sobre Borges ver E. Lynch, 2008, pág. 57) y que se extiende al ámbito del cine, pero que resulta vitalmente frustrante y paralizadora pues lleva a justificar y legitimar el dejarse llevar por los hilos del mal que tejería el destino. Sin embargo, en realidad, la figura del héroe sigue siendo universal, aparece en todas las culturas a través de los tiempos (J. Campbell, 1959) y sigue siendo psicológicamente útil.²¹¹

IX.2.2.2. Entre Job y el héroe trágico

Debemos convertirnos en héroes para luchar contra el mal, pero ¿qué tipo de héroe? Uno por de pronto que no caiga en los delirios y excesos de la figura del superhombre o de una

²¹¹ El psicólogo Alfred Adler considera que el ser humano lo que más necesita es la seguridad de su autoestima, y su sentimiento de autovaloración se alimenta de símbolos y mitos, no de meras ideas abstractas. Pues bien, uno de estos mitos es el del héroe del que encontramos variados ejemplos a lo largo de una narración histórica que sirve a su mantenimiento (E. Becker, 2003, págs. 30 y sigs).

pretensión simplista de deificación del ser humano, que tantas desgracias recientes ha traído (ver, M. Zambrano, 2007, págs. 105 y sigs.). Y es que ser héroe no resulta fácil aunque hay más héroes de los que imaginamos. A este respecto, P. Zimbardo (2008, págs. 575-578) ha distinguido hasta 12 tipos de héroes a los que acompaña rasgos de gallardía, valentía, bravura, entereza, coraje intrepidez, y teniendo todos ellos asimismo en común el no haberse resignado ante la presencia avasalladora del mal en algún momento de sus vidas. El héroe mitológico, por su parte, sigue un camino de iniciación constituido por las fases: separación-iniciación-retorno. Inicia su aventura desde el mundo de todos los días, del que parte para enfrentarse a fuerzas fabulosas y ganar una victoria decisiva, para luego regresar a su mundo pero dotado de nuevos dones con los que ayudar a sus hermanos (J. Campbell, 1959, pág. 35). Por otra parte, ejemplos religiosos no sobran: Job, Prometeo, Buda, Arjuna, Jacob, Moisés o Cristo sirven de posibles modelos en esta lucha, cada uno con sus particularidades y con su camino concreto y diferenciado pero ni opuesto al otro ni completamente distinto. De todos ellos, hemos tomado como prototipo singular de héroe a Job y lo que éste representa. A este respecto, cabe relacionar a Job con el héroe trágico de Homero (persona dotada de las virtudes necesarias para destacar en el combate) y con el “humano” de Hesíodo (el trabajador que lucha con la dura tierra para conseguir alimentar a su familia), es decir el ciudadano normal que cumple con sus obligaciones y con lo que de él se espera. No obstante, en la lucha contra el mal, este estadio, sin duda encomiable, resulta necesario pero no suficiente.

Job –hombre puramente humano– se salva, entre otras razones, por no quedarse instalado en la mera resignación, porque paradójicamente se atreve a enfrentarse a Dios, para lo que requiere fortaleza y pureza de ánimo, aunque en el fondo haga suya asimismo la “Intención” que Dios representa (P. Nemo, 1995, pág. 121). Ello lo que se asemeja al héroe griego (Prometeo) que se enfrenta a los dioses y también al mito de Gilgamesh, donde el héroe se enfrentó con su amigo Enguidu a Istar, y tras tratar de alcanzar la inmortalidad, rechazado por los dioses, asumió su verdadera condición de ser humano. Igualmente recuerda al héroe medieval de cuentos y leyendas prototípico que se enfrenta y vence al dragón-serpiente (mal) para liberar a la princesa (bien-alma) de las ataduras del mal. Esta lucha contra el dragón es un misterio de iniciación y renacimiento donde el ego se transforma en un ser espiritual que consigue al mismo tiempo alcanzar una más alta humanidad (E. Neumann, 1982, pág. 390).²¹² El verdadero papel del héroe, como en el caso de Job, no sería tanto ser tratado como un dios, sino el descubrir y ejercer su propia naturaleza del hombre primordial, lo que consigue a través de un proceso cuasi-iniciático de humanización (J. Silva Castillo, 2003, pág. 29). Job aparece así como un ser humano normal, tan humano como nosotros, que sufre y se considera injustamente tratado; cualquiera en este sentido podría suscribir sus palabras y lamentos. Como sucede en la tragedia, la teofanía final no explica nada, pero cambia la forma de ser del héroe, en este caso Job. Es decir, se produce una verdadera transformación por el conocimiento. Esta naturaleza de Job facilita el servir de modelo para los humanos (demasiado humanos) al poner en cuestión que un bien moral tan alto y puro sea en realidad accesible a los que no gocen de tal linaje (I. Kant, 1995, pág. 69 y 70).

Albert Camus, desde presupuestos algo distintos, propuso una suerte de heroísmo trágico, donde el ser humano, tras el rechazo de un dios inadmisibles por su pasividad ante el sufrimiento del inocente, debía luchar solidariamente contra el mal y ello “aunque la batalla esté perdida de antemano, porque uno no puede resignarse ante el sufrimiento” (citado por

²¹² Dentro de este proceso se encontraría asimismo “el vientre de la ballena, es decir el paso por el reino de la noche, y la etapa de pruebas y victorias donde debe enfrentarse entre otras cosas al ‘aspecto peligroso de los dioses’” (J. Campbell, 1959, págs. 40 y sigs.).

M. Fernández del Riesgo, 2007, pág. 99). En este sentido, el héroe se mueve en el mundo de lo trágico pues sabe que su lucha contra el mal supera *a priori* sus fuerzas: “en este planteamiento ético se da la presencia evidente de lo irreconciliable, junto al deseo y a la necesidad inaplazables de acción” (F. Savater, 1986, pág. 26). Pero nuestro héroe aunque acepta la tragedia aspira a moverse en la comedia y no por un sentimiento romántico-ingenuo de las cosas sino porque se sabe parte de una trama en la que el único papel digno a jugar es el de que se la sabe jugar. No tiene nuestro personaje una actitud negativa frente al tiempo y la historia, se sabe dentro de la historia y quiere contribuir a su co-creación. Y ello porque, independientemente de que exista un final definitivo de nuestra realidad o la historia cíclica de mundos sucesivos, el objetivo de cada ser humano es trascender su actual condición y mejorar sus capacidades y dignidad, sea donde sea que esa actitud le lleve. Es decir, se requiere de un héroe que asuma plenamente su condición humana: primero, aceptando sus limitaciones, luego agotando las posibilidades de esa condición, para seguidamente tratar de superarla. Esta debe ser por tanto la pretensión del científico, del filósofo y de la persona religiosa, la de superar sus propias limitaciones y la de ampliar su saber, siempre con humildad y sensatez. A este respecto se ha representado a Dédalo como prototipo del artista científico, como “héroe de los caminos del pensamiento, de corazón entero, valeroso, lleno de fe en que la verdad, cuando él la encuentre, ha de darnos la libertad” (J. Campbell, 1959, pág. 30).

En otras palabras, el héroe parte de la asunción y aceptación incluso gozosa de lo que el destino nos ha deparado, actitud valerosa que encontramos así concebida entre otros en Hölderling y Borges (E. Lynch, 2008, pág. 59). Pero no cabe quedarse ahí, pues esa aceptación es el trampolín para hacernos dueños de nuestro destino y hacer lo posible por cambiarlo. Este héroe renovado contra el mal “logra ejemplificar con su acción la virtud como fuerza y excelencia” pues su proeza consiste no sólo en hacer lo que está bien sino también en ejemplificar por qué está bien hacerlo, y es que en el héroe la virtud surge de su propia naturaleza, como exigencia de plenitud y no como una exigencia impuesta desde el exterior o a la que uno se apunta (F. Savater, 1986, págs. 111, 113).

IX.3 LA PARTICIPACIÓN EN LA LUCHA

IX.3.1. Una relación ambivalente entre creador y criatura

IX.3.1.1. Entre el conflicto y la necesidad mutua

Platón alertó sobre la posibilidad de los hombres hubieran sido creados como marionetas de los dioses, fabricados como juguetes, aunque admitía igualmente que hubiéramos sido creado con un propósito serio aunque esto lo desconocemos (citado por J. Aranguren, 2000, pág. 46). En todo caso, la pregunta que deja sin responder la Biblia es por qué Dios decide crear al ser humano y por qué elige precisamente un diseño concreto en lugar de otro. No cabe duda de que si Dios no llega a crear al ser humano no podríamos preguntarnos nada y hubiéramos perdido la oportunidad de existir, pero una vez que el sufrimiento-dolor-exceso aparecen en la cuenta a pagar por ese regalo, ¿no cabe suponer que también la creación del ser humano se hizo en interés de otro-Otro, del propio Dios y no nuestra? ¿Es imaginable que Dios fuera feliz sin tener nada que hacer eternamente, es decir sin nosotros? Desde el campo de la psicología Jung nos recuerda que Dios se mueve en lo inconsciente y necesita al hombre para ser consciente (C.G. Jung, 1964, pág. 22). En este sentido, tras Auschwitz, Norberto Bobbio ha señalado que más que en un Dios omnipotente que debe salvarnos a nosotros cabe pensar en un Dios que sufre y que reclama ser salvado por parte nuestra (1994, pág. 198). R. Sánchez Ferlosio ha hablado de una conexión mítica entre los dioses y el ser humano, que consistiría en un pacto por el ser humano se reconoce tributario de los dioses y estos lo acogen como su vasallo, por lo que

debe pagar, un tributo o un sacrificio (tanto da) para acceder al disfrute de los bienes de la Tierra (R. Sáchez Ferlosio, 1987, pág. 23).²¹³ María Zambrano (2007, pág. 43) nos recuerda por otra parte que “[U]na cultura depende de la calidad de sus dioses, de la configuración que lo divino haya tomado frente al hombre (...) y, aún más, de la contienda posible entre el hombre, su adorador, y esa realidad”.

Por qué lo divino/sagrado decide encarnar una actuación maligna es algo que pertenece y permanece en el misterio, pero cabe colegir que esa decisión es fruto de un grado de libertad mucho mayor que la achacable al ser humano, lo que implica determinar igualmente una potencial responsabilidad relevante. Falta por saber si Dios quiere acabar con su lado oscuro, es decir si quiere y puede luchar contra Sí mismo. En este sentido, tal vez Dios lo pueda todo salvo ir en contra de Sí mismo, y para ello necesite al ser humano para que le ayude a vencerse. No sería una mala razón para habernos creado. No obstante, paralelamente, el ser humano necesita a un Dios que pase a la acción, que adopte un papel activo aunque sea a través del Espíritu Santo: “Parece como si Dios no hubiese podido crear sin comprometerse en una lucha contra el mal, al mismo tiempo que contra la multiplicidad” (Teilhard de Chardin, citado por J. Gil Velasco, 1982, pág. 59). Se trataría también de un Dios que acepta volverse parcialmente vulnerable para ponerse a prueba, para eliminar su parte oscura aunque para ello necesite a su criatura, al ser humano.

Ello demuestra igualmente que Dios necesita al ser humano para vencer al mal pues un ser hecho a su semejanza pero que contiene al mal y habita en el mundo es el único capaz de enfrentarse al lado malvado que se ha vuelto vulnerable desde el momento que entra en el tiempo y en el espacio.²¹⁴ Lo Absoluto necesita de lo relativo, lo infinito de lo finito, lo divino de lo humano para luchar contra el mal. Toda lucha requiere un cambio de la situación de partida, ese cambio implica reconocer errores y sólo lo humano puede reconocer errores, lo Absoluto está condicionado por su misma naturaleza, esa es la razón por la que necesita a lo finito, para que le ayude a cambiar. Paralelamente, el héroe debe adquirir la madurez necesaria para “entender cómo las enfermizas y enloquecidas tragedias de este vasto mundo sin escrúpulos adquieren plena validez en la majestad del Ser (...) Contempla la cara del padre, comprende y los dos se reconcilian” (J. Campbell, 1959, pág. 137). En definitiva, el fin (ambivalente) de la lucha es que el ser humano cumpla la misión para la que ha sido creado, para ayudar a Dios a vencer al mal que reside en Él y a través de Sí en la creación y al mismo tiempo.

No obstante, es justo reclamar de la divinidad una relación que respete nuestra dignidad, que demande nuestra humildad pero no nuestra humillación, que nos pida renunciar a toda vanidad pero no a nuestra más íntima dignidad. La actitud del ser creado frente a su creador debe ser por tanto de permanente rebeldía y temor. Temor porque se es consciente de que puede hacer con nosotros lo que le plazca, rebeldía por eso mismo. Una vez más se trata de una relación ambivalente para la lucha. El ser humano en definitiva no puede osar

²¹³ Cita a André Fontaine y un artículo que publicó en 1986 como director de *Le Monde*, donde decía que “No hay una sola etapa de la aventura humana que no haya sido pagada con su precio de sangre” (R. Sáchez Ferlosio, 1987, pág. 24), para después concluir, al hilo de las reacciones al famoso accidente del transbordador americano “*Challenger*” (al cual considera un caso típico de precio de sangre supeditado a la necesidad de sacrificio impuesto por los nuevos dioses del Progreso y la Tecnología) que: “(...) es la perpetuación del sacrificio lo que demuestra que los dioses no han cambiado. ¡De nombre habrán cambiado, y de vestido, no de condición, como demuestra la renovada aceptación del sacrificio!” (Ibíd, pág. 35).

²¹⁴ También nos recuerda Goethe un tanto enigmáticamente la frase “*Nemo contra Deum nisi Deus ipse*” “Que nadie esté contra Dios salvo Dios mismo”. Se trata de una frase de procedencia desconocida utilizada por Goethe y que su secretario Eckermann eligió para encabezar la cuarta parte de su biografía (J.W. Goethe, 1999, pág. 695).

por sí solo vencer a los dioses. Desde los mitos de Babel y la caída queda constatado que los dioses no van a permitir que el ser humano los dé alcance. “El hombre es, a la postre, mortal y poco inteligente, juguete de los dioses” (J. Treballe, 2008, pág. 215). Se requiere que Dios acepte la legitimidad de una lucha que se presenta contra parte de Sí pues sin la fuerza y energía de Dios o de los dioses el héroe no puede triunfar en su lucha (J. Campbell, 1959, págs 168 y sigs.). En conclusión, ¿quién lucha? El ser humano ayudado por el lado luminoso de la divinidad, o en otras palabras: “*Cum Deum contra Deum*” o *Cum Deum contra malum*”, señala A. Gesche (citado por M. Fernández del Riesgo, 2007, pág. 158).

IX.3.1.2. Una relación dialógica que aspira al encuentro

El ser humano para E. Trías (1997, pág. 172) sería el límite y la forma de Dios: “Dios precisa del testigo como del espejo en el cual, al reflejarse, obtiene de sí una forma, una determinación formal. Y el individuo halla en esa forma reflejada de Dios (en su propio testimonio) el horizonte de su *ethos*, o el fin que orienta su conducta”. El objetivo sería ascender, hacerse acorde con el ser del límite inmanente al ser divino y, en una relación dialógica, el papel de Dios sería descender al encuentro de ese ser humano, convirtiéndose en *Aghaton Daímon*, un buen genio o ángel que le acompaña y ayuda en su aventura espiritual (E. Trías, 1997, pág. 186). En este encuentro no se ignoran el conflicto o la lucha con el lado oscuro del *daímon* que debe ser vencido, lo que recuerda a la experiencia mística a la que el propio Trías considera “la más preclara y radical de las experiencias carismáticas” (E. Trías, 1997, pág. 240). Señalaba asimismo Clemente de Alejandría que Dios se hizo humano para que el ser humano pudiera hacerse Dios, enlazando así la divinización del hombre con la encarnación del Logos (citado por F.M. Fernández Jiménez, 1999, pág. 103). En este sentido, si bien Dios tuvo que hacerse hombre para salvar al ser humano, éste sigue sufriendo y siendo presa del mal y la ignorancia. ¿No tocará ahora a la criatura hacerse dios para salvar a Dios? Por un lado, el Dios de Job es un Dios presa de sus propias contradicciones, y, por otro, el mundo creado por Dios es claramente una obra inacabada y por tanto imperfecta. Ya en el libro de Daniel (7:13) se hace referencia al “Hijo del hombre”, como reflejo de un hombre que ha superado misteriosamente la condición humana (Biblia de Jerusalén, 1975, nota en pág. 1232) y al que Dios (o “el Anciano”) le ofrece en consecuencia imperio, honor y reino, siendo además ése el título que hace suyo Jesús para anunciar su venida gloriosa (Mateo, 24: 30).²¹⁵

Por otra parte, en el escenario de lucha escatológica o apocalíptica las fuerzas dejan de ser humanas, quitándose la careta y dejando ver su carácter cósmico. Para vencerlas debe producirse en consecuencia una transformación cósmica del mundo y del ser humano, una nueva cosmogonía, una nueva creación (J. D. Levenson, 1988, pág. 44). Es decir, se trata, de nuevo, de un ser humano finito que pretende acercarse a lo infinito, gozar de la condición divina. Este intento de emular lo divino no tiene por qué tomarse por herético sino más bien como algo utópico donde cuenta la dirección que se dé al proceso de transformación y mejora de la condición humana. Resulta en la práctica un imposible que un ser finito se convierta en infinito pero (como en el deporte) siempre es más fácil mejorar nuestras marcas si competimos con quien ostenta el record que con quienes son semejantes o incluso peores que nosotros. Por otra parte, una visión parecida aparece en el mundo de la filosofía: el ser humano es “un esbozo, un fragmento” que anhela superarse, recomponerse, convertirse en el “superhombre” (Nietzsche), planteamiento que trasladado

²¹⁵ Cristo representaría en este sentido hombre perfecto, un segundo Adán que ha integrado en sí lo que estaba disperso y en oposición, es el *purusha-atman* de la concepción india, el ser humano total que ha integrado los opuestos, al menos lo consciente y lo inconsciente: es el “sí mismo” frente al “yo” de la psicología jungiana.

a la religión, se convierte en el intento de llegar al *homo religiosus* a través de una recomposición de la revelación religiosa a partir de los fragmentos de cada religión particular, en lo que ha sido llamado “*religión del espíritu*” (E. Trias, 1997, pág. 23).

En otro caso, quedaría sin explicación la necesidad que tuvo Dios de crear un ser humano para que éste fuera infeliz, de insuflarle la vida para luego condenarle a una muerte segura. La mejor salida a estas contradicciones es que Dios creó al ser humano porque lo necesita para salvarse a Sí mismo de sus propios conflictos internos. Pero es que además esta imagen tiene una fuerza implícita muy positiva, pues cada individuo no buscaría su propia salvación sólo por interés propio, es decir por egoísmo, actitud que en sí misma encierra un obstáculo, sino que se trataría de superarse y superar su propio nivel. De esta forma, la criatura adquiere un papel digno y responsable en la obra de la creación, esta vez no en un papel secundario, sino en el de protagonista. ¿Qué mayor prueba de amor a lo divino que luchar por salvarle del mal que lo aprisiona? En definitiva, sólo si salvamos a Dios podemos salvarnos a nosotros mismos y sólo salvando al ser humano puede salvarse Dios pues no somos realidades totalmente independientes.

No obstante, en este querer emular a lo divino existe el peligro de quedarse apegado al lado oscuro de Dios y es que cuando el ser humano se deja arrastrar o imita a los dioses oscuros (o a lo oscuro presente en lo sagrado) se convierte en colaborador necesario del mal, mostrándose por ejemplo capaz de alumbrar nuevas criaturas-máquinas, supuestamente inteligentes, que a su vez arrastren o imiten sus propios errores y defectos (J.L. Cardero, 2007 II, págs. 162-179). Este extraviado demiurgo-humano se muestra especialmente peligroso cuando pone su capacidad intelectual y tecnológica al servicio de la destrucción, de la tiranía o de la ignorancia que deriva del aumento de la confusión. En todo caso, el ser humano debe aceptar (al menos en la lucha) la ambivalencia de Dios, de lo real y de sí mismo, como Job que en la última parte se transforma “de una devoción sin problemas y colmado de bienes, en una persona que no sólo acepta al buen Dios, sino también al tenebroso; y esto le ha llevado una convicción más profunda” (R. Shärf, 1998, pág. 204). Y es que el proceso de individualización del hombre requiere de un cierto enfrentamiento a Dios: “¡cuántos pecados tienen que cometer los hijos para poder sentir su vida como propia frente a la influencia avasalladora del padre” (C.G. Jung, 1998, pág. 304). El problema es quedarse en el conflicto y no ir más allá para superarlo. De hecho, se da la paradoja de que para poder cumplir la voluntad de Dios hay que destruir algo que ha sido creado por esa misma voluntad.

IX.3.2. El ser humano en la lucha

IX.3.2.1. Co-responsable del mal y responsable de su lucha

En la historia, hemos pasado de la concepción griega donde la razón del mal había que buscarla en los dioses y el destino, a una visión romántica que entronca con el pensamiento cristiano, donde, recuperado el control del ser humano sobre su libre albedrío, se achaca a la libertad humana la culpa y razón del mal en el mundo. Sin embargo, cabe huir de ambos extremos para proponer un *tertium genus*: que Dios (dioses) y humanos comparten la responsabilidad sobre el mal. La presencia del mal, como hemos visto, es un hecho ajeno en gran medida a la voluntad o existencia del propio ser humano. En realidad, la persistencia del mal resulta en gran parte ilógica con la naturaleza e interés del ser humano ya que “lo mejor” para todos sería que no existiera. Es decir no hay razones racionales que lo apoyen, y las irracionales por pertenecer precisamente a la irracionalidad aconsejan dejarlas en ese ámbito, en el de la incertidumbre, la sorpresa, o el absurdo.... Por ahora

cabe aceptar su existencia como un dato más de la realidad, y tratar cada uno en su ámbito de reducirlo o luchar contra él; nada más, pero también nada menos.

Ahora bien, que se atribuya la creación del mal en última instancia a Otro-otros, y en particular a Dios como fuente de todo, no elimina la responsabilidad del ser humano como autor de acciones que obedecen a su propio ámbito de lo creado. Se trata de dos responsabilidades que no resultan incompatibles pues operan en distintos niveles (J. Hick, 1975, págs. 327, 396). También resulta posible una teodicea que acepte la responsabilidad última del propio Dios sobre el mal como consecuencia de haber creado al hombre como un ser “separado” de Dios, admitiendo al mismo tiempo que ese mal que existe está sujeto a condena y rechazo de Dios, paradoja (ambivalente) que se sustenta en la propia Biblia (J. Hick, 1975, pág. 389). Mientras la psicología identifica el mal como una parte más de la mente del individuo, la religión admite que existen fuerzas más allá del individuo que pueden estar detrás de actos malvados, sin que ello implique dejar de tener al propio individuo y a su mente como responsables del mal pues al fin y al cabo el diablo no podría ejercer la mayor parte del mal sin la complicidad y participación del ser humano (padre Amorth, citado por J.A. Sayés, 2008, pág. 139).

Por tanto, como venimos defendiendo, el ser humano, a pesar de contar con una libertad limitada de partida (Capítulo III), es responsable de su actitud en la lucha, que incluye aspirar a ser libre.

IX.3.2.2. La lucha contra sí mismo y contra los otros-Otro

Un exceso se cura con otro exceso, y por tanto frente al mal en el mundo debe admitirse el exceso de la lucha humana contra el lado oscuro divino y humano. Luchamos por tanto contra una disposición potencialmente absoluta al bien pero también una insensibilidad absoluta ante el sufrimiento humano (por ejemplo, frente a los sesenta millones de muertos en la II Guerra Mundial). Luchamos contra la “bestia” del Apocalipsis de S. Juan, que aparece descrita en sus capítulos 12 y 13. “Existir es resistir, ser ‘frente a’, enfrentarse. El hombre ha existido cuando, frente a sus dioses, ha ofrecido una resistencia” (M. Zambrano, citada por J. Lizaola, 2008, pág. 161). En este sentido, el héroe no se contenta con “desafiar a enemigos puramente humanos, sabedor de que su propia fuerza deriva de enfrentarse a algo más alto” (F. Savater, 1986, pág. 119). Si el ser humano lucha contra otro ser humano en ese nivel queda su grandeza y debilidad pero quien presenta batalla a Dios (su parte oscura) es el más grande de todos (S. Kierkegaard, 1975, pág. 71). Si trata de comprender las cosas de este mundo en ese nivel quedará su grandeza, pero si trata de comprender las cosas de todos los mundos posibles será tan grande como esos mundos. Al fin de cuentas, “con un ser superior puede hacerse tres cosas: rendirse, ignorarle o luchar. El anciano se rinde, temeroso de lo que le espera tras la muerte; el adulto prefiere ignorarle para poder creerse libre; sólo el joven tiene atrevimiento e idealismo suficiente para arriesgarse a luchar: he aquí el germen de la verdadera moral” (A. Gil Ibáñez, 2004 II, pág. 9). Ciertamente hay que tener la osadía del joven para osar luchar con quien/lo que nos supera (lo que resulta compatible paradójicamente con respetar e incluso adorar esa misma Otredad), aunque dicho atrevimiento deba enmarcarse en la sabiduría del anciano y la madurez del adulto.

A este respecto, la idea de un Dios malvado de terrible en apariencia se convierte en un reto imprescindible para dar sentido a la vida. El problema entonces se centra en cómo prepararse para esa lucha, qué sacamos en limpio de ese proceso y cuáles son nuestras posibilidades reales de éxito. Con todo, si el combate es digno y merece la pena, morir

luchando tampoco puede asustarnos, ni quita dignidad ni valor al intento. ¿Y si Dios estuviera esperando precisamente que despertemos de nuestro letargo, nos levantemos y respondamos a su reto? ¿Cabe que Dios tema al ser humano? ¿Por qué entonces no esperar del ser humano que se enfrente a su Dios como muestra de madurez y voluntad de libertad?

IX.3.2.3. Una lucha individual y colectiva

El saber profundo e intuitivo de lo real sólo puede conseguirse individualmente, nadie lo logra en lugar de otro, nadie se despierta en lugar de otro, pues, entre otras razones, no puede ser objeto de acumulación ni de transmisión mediante el lenguaje. Por tanto, no hay otra forma de conocer lo realmente real que “verlo por uno mismo” (Nishida Kitarō, citado por J.W. Heisig, 2002, pág. 81). Al mismo tiempo, la identidad egocéntrica con el “yo separado” deja paso a la identidad heterocéntrica, la esencia de lo humano de la que todos participamos: en la medida que se ataca a otro se me ataca a mí porque los dos compartimos algo profundo, una misma esencia que nos hace humanos, aunque ésta pueda presentarse en distinta proporción y forma. Estamos hechos de lo mismo pero no somos él mismo. No luchamos por tanto contra el otro, sino contra la parte oscura que subyace en lo otro igual que en nosotros mismos.

Por otra parte (de forma ambivalente) en la lucha también aparece la colaboración del otro, del semejante, del que uno depende para encontrarse a sí mismo. En la contraposición con el otro descubro quién soy yo y quién es el otro, y que el tú y el yo son en realidad dos caras de una misma moneda. En este sentido, la mayor parte de los intentos de ver nacer a un superhombre solitario han fracasado (Juan Antonio Estrada, citado por M. Fernández del Riesgo, 2007, pág. 73). Nietzsche acabó en la locura ante tamaña empresa. El trabajo individual es necesario pero éste no puede hacerse de espaldas a los demás pues ningún ser humano es un ser aislado sino que influye y es influenciado por los demás y por toda la realidad que lo constituye y lo rodea: “ningún ser humano es una mónada cerrada en sí misma. Nuestras existencias están en profunda comunión entre sí (...) Nadie vive solo. Ninguno peca solo. Nadie se salva solo” (J. Ratzinger, 2007 II, pág. 61). Nadie sobra en la lucha contra el mal, por lo que debemos aspirar a contar con todos en la lucha. No obstante, si ello no es posible (o mientras que no lo sea) el héroe no renuncia a la lucha en solitario porque la no-lucha no es una alternativa digna de tener en cuenta. Es decir, el apoyo del grupo es un estímulo, pero si no llega no por eso uno debe dejar de recorrer su camino.

En todo caso, aunque la lucha aspire a ser colectiva ¿es capaz el ser humano, organizado colectiva-políticamente, de derrotar al mal? La creación del Estado y la organización político-social podría entenderse, en un principio, como la respuesta del ser humano tanto al mal-natural como al mal-moral pues su objetivo se fundamenta en la protección contra los males de la naturaleza (el ser humano se refugia en las ciudades y en casas aisladas del frío, la lluvia, y los animales salvajes) y contra los excesos de los mismos seres humanos (a través de policía, jueces y cárceles). Sin embargo, esta creación humana, verdadero Leviatán en palabras de Hobbes, ha acabado por defraudar a sus impulsores y más firmes defensores (Kant, Fichte, Schiller, Hegel), pues de ser la solución milagrosa se convierte en ocasiones en parte del problema: en represor, manipulador, torturador (Schopenhauer, Orwell) y la ciudad, obra cumbre del diseño humano, en lugar apropiado para que aumente la delincuencia, se propaguen las enfermedades (sobre todo de tipo mental) y se esconda en definitiva la degradación del ser humano. Éste, por tanto incluso poniendo a trabajar colectivamente su inteligencia al máximo, no parece ser capaz de huir de un mal que le

persigue y que acaba por contaminar todo lo que toca y/o crea. Como la primera creación primordial no pudo liberarse de la semilla del mal, la creación del ser humano adolece de semejante condena, es algo que su pretendida libertad no consigue arrancar del destino que le persigue.

En consecuencia, la liberación del ser humano queda como “posibilidad” abierta a todos los seres humanos dentro de un camino personal y libre de personalización y liberación” (J. Gómez Caffarena, 2007, pág. 635, en relación con una propuesta de John Hick), pero abierto a colaborar con los otros. El verdadero héroe no actúa por tanto nunca solo ni de espaldas a los demás o al bien común si bien no teme asumir la carga de soledad que su trabajo implica. Una vez más, la lucha muestra su carácter ambivalente.

IX.3.3. El tiempo de la lucha

IX.3.3.1. Un tiempo continuo y ambivalente

Ya vimos (Capítulo IV) lo difícil que resulta ofrecer un concepto del tiempo que sea aceptado por la ciencia, la religión y la filosofía, y comprensible tanto por el individuo corriente como por el científico-físico-matemático. Seguidamente daremos algunas pautas relacionales sobre el tiempo en que se desarrolla la lucha.

a) ¿Lineal, cíclico o ambivalente?

El tiempo es por esencia ambivalente pues al mismo tiempo es móvil y permite la acción: “nada es constante” decía Heráclito (citado por A. García Calvo, 1985, pág. 206). Se ha considerado al cristianismo como la religión “del hombre moderno y del hombre histórico, del que ha descubierto simultáneamente la libertad personal y el tiempo continuo (en lugar del tiempo cíclico)” (M. Eliade, 2000, pág. 155). Pero el concepto lineal de la historia incrementa la angustia del individuo que sabe que sólo tiene una oportunidad para salvarse o por el contrario perecer. De ahí que paradójicamente, el miedo a la muerte se amplifique y extienda en esta cultura a pesar de la promesa de vida eterna que también incluyen. No obstante, los místicos de todas las culturas (incluida la cristiana) consideran que el tiempo es irreal y la realidad es eterna no en el sentido de que dure siempre sino en el sentido que se encuentra eternamente fuera del tiempo (B. Russell, 1985, pág. 123). En el fondo, como señalaba Eckhart, la eternidad no es sino un “ahora” en el que pasado, futuro y presente se funden y disuelven sus diferencias (citado por S. Sikka, 1997, pág. 122). En este sentido, tanto la filosofía (metafísica) como la religión (mística) nos muestran que el “ser” es atemporal mientras la escatología nos marcaría el momento en el que ser e individuo se unifican, entre otras cosas, porque desaparece el tiempo.

En realidad, no resulta fácil librarse de los aspectos cíclicos el tiempo. Así, la sucesión de estaciones supone una fusión de cambio y permanencia a la que llamamos ritmo (C. S. Lewis, 2007, pág. 114) y en las sociedades tradicionales antiguas se observaba una clara resistencia al tiempo histórico optando en su lugar por el Tiempo Magno, es decir por un retorno periódico al tiempo mítico de los orígenes: “[L]a repetición de un hecho arquetípico se da en todos los planos: cósmico, biológico, histórico, humano, etc... (...) Todo recomienza por su principio a cada instante. El pasado no es sino una prefiguración del futuro. Ningún acontecimiento es irreversible y ninguna transformación es definitiva (...) El tiempo se limita a hacer posible la aparición y existencia de las cosas” (M. Eliade, 2000, págs. 90-91). Este rechazo de “la historia” junto con la presencia casi universal de un periodo mítico donde los humanos no conocían ni la muerte ni el sufrimiento y había una relación directa y fluida con los dioses en las culturas tradicionales esconde probablemente

un terror oscuro a reconocer la insignificancia de la existencia humana y su dominación bajo el yugo del mal.

En todo caso, la cuestión es: ¿esa repetición tiene un sentido o no? ¿Se dirige hacia una dirección concreta? Cabría preguntarse si en realidad debe hablarse más que de tiempo, de “tiempos” en plural. Ya la concepción órfico-pitagórica parecía aceptar la existencia de muchos tiempos y de hecho M Zambrano propuso aceptar una multiplicad de tiempos que componen lo que consideramos único tiempo (M. Zambrano, 2007, pág. 120; J. Lizaola, 2008, págs. 67 y sigs.). En realidad, el tiempo humano medido en días y años solares no tiene por qué ser el mismo que el de un ser que existiera en otro sistema presidido por uno o más soles distintos. El tiempo humano no tiene por qué ser igual que el tiempo del cosmos para quien un antes y un después puede ser una cuestión diferente aunque no por ello irrelevante como a veces un tanto simplistamente se tiende a proponer. Y el tiempo humano, finalmente, no tiene por qué ser lo mismo que el tiempo de los dioses donde al menos uno de ellos –Cronos– lo personifica como el que todo lo devora sin que ningún sacrificio sea capaz de aplacarle.

b) Presente y eternidad: el “ahora eterno”

Más allá de las dificultades habituales a la hora de definir el tiempo, lo cierto es que tanto el pasado como el futuro resultan desde el punto de vista humano concepciones subjetivas que no tienen existencia en la realidad pues, con independencia de la entidad que otorguemos a “lo real”, éste ocurre siempre en el presente (Keith FLoyd, citado por M. Talbot, 1986, pág. 103). Desde el campo de la filosofía varios son los autores que se han pronunciado sobre este punto. Así, Plotino sostenía que el Uno es la eternidad lo que significa no que dure hasta el infinito sino que no dura, es la ausencia de tiempo pues éste no es sino la degradación de la eternidad. Para otros pensadores posteriores sólo existiría el “instante-eternidad” (Nietzsche, Goethe) donde se replegarían el pasado y el futuro como imágenes de un doble infinito –“todo ocurre siempre en el presente”–, lo demás sería recuerdo o predicción. Sería también el eterno retorno de Nietzsche o el “es necesario que todo cambie para que todo quede igual” de Lampedusa, esa sería nuestra condena pero también nuestra oportunidad pues no hay que esperar a otra época futura para que ocurra algo grande o añorar tiempos pasados ya que todo “puede y debe” ocurrir aquí y ahora. W. Benjamín señalaba que en la historia y en el progreso siempre se dará la catástrofe por lo que la utopía es necesariamente ahistórica (aunque en realidad la lucha contra el mal se da en la historia y supera a ésta).

Si pudiera definirse el tiempo de la eternidad no habría en él probablemente ni ayer, ni mañana, sino “sólo Ahora” (Maestro Eckhart, citado por L. Kolakowski, 1982, pág. 89), un “ahora eterno (...) cuando tanto el pasado como el futuro están apagados en el presente, todo viene de ninguna parte y conduce hacia ninguna parte, y todo lo que es, es eternamente tal como es” (Nishida Kitarō, citado por J.W. Heisig, 2002, pág. 90). De hecho, una traducción más literal de la célebre respuesta a Moisés en el texto hebreo “*ehie asher ehie*” cabe traducirla como “yo soy el que estoy siendo” (E. Fromm, 1967 II, pág. 149). Es decir, Dios actúa en un presente continuo, la eternidad se equipara de esta manera al momento presente y sólo reviviendo el pasado en el presente podemos comprender de verdad lo que ese pasado significa. Por tanto “este” tiempo es siempre tan bueno como cualquier “otro” para la lucha, una lucha escatológica al menos a nivel individual. Podría decirse que el lema a seguir es: ¡actúa ahora (de algún modo) o calla para siempre!

El problema de luchar con el objetivo de alcanzar una eternidad permanentemente esquiva y lejana es que el valor de lo eterno representa más un reclamo que un contenido comprensible y mensurable para el ser humano pues: ¿eternidad para qué?, ¿para hacer qué? Cabe imaginar en efecto estados placenteros pero ninguno que sometido a una duración eterna no acabe en el tedio, en la indiferencia o en el puro hastío. En otras palabras, la eternidad es un arma de doble filo, que tanto puede ser un premio como el más terrible de los castigos si no estamos preparados para sobrellevar algo que puede no acabar nunca. Una vez más nos encontramos por tanto ante un contexto ambivalente.²¹⁶

IX.3.3.2. La lucha presente: actualización de la cosmológica y escatológica.

a) La actualización de la lucha cosmológica

Señalar que la creación tuvo lugar en un momento concreto y acabado es situar a Dios en el espacio-tiempo, hacer del transcurso lineal de acontecimientos una limitación a la que debe someterse un ser que por definición debería estar más allá del tiempo. Pero a Dios no es posible situarle de forma definitiva en tal o cual lugar. La única explicación compatible con la esencia de lo Absoluto es concebir a la creación como un proceso continuo que no tiene necesariamente un único inicio pues permanentemente empieza y termina. Así, si la creación fuera consecuencia de la victoria de Dios sobre las fuerzas del caos, ¿por qué no se observan los resultados de esa victoria en nuestro mundo? ¿Cómo se combina esa pretendida victoria primordial con la anunciada lucha final y escatológica al final de los tiempos? Esta última sólo puede tener sentido si en la primera Dios, o el bien que representa, no fueran realmente los vencedores o su victoria no fuera total, lo que nos llevaría a hablar de un Dios con omnipotencia aplazada al menos hasta que la lucha final tenga realmente lugar. De esta manera cobra sentido que se anuncie una segunda oportunidad donde, esta vez sí, Dios (y el bien que representa) serán los vencedores definitivos y claros sobre el Leviatán/mal/caos.

En todo caso, si bien en la mayoría de textos religiosos se recoge una lucha primigenia, no hay relatos fundadores incontestables como rocas graníticas por lo que tenemos que acostumbrarnos a vivir sin cimientos incuestionables o con bases fundadoras inconclusas (J.M. Mardones, 2000, pág. 175, comentando a J.F. Lyotard). No obstante, el pasado también puede modificarse porque depende del conocimiento y comprensión que de él podamos tener en el aquí y ahora. Basta un nuevo dato o una nueva sospecha para que la historia tal como nos la han contado se revuelva (presente-yo). En consecuencia, toda lucha presente es también lucha cosmológica que se actualiza.

b) La virtualidad de lo escatológico en el presente

El concepto escatológico puede adquirir en este sentido otra dimensión y contenido, el de lucha contra el mal que se da en todo momento y lugar, y que encuentra su punto culminante en cada individuo, a veces en el curso de su vida, y de manera concreta en el momento de enfrentarse con su propia muerte. En otras palabras, no hay que esperar a ningún fin de la historia ni a ninguna aniquilación colectiva de la especie humana para que la lucha escatológica cobre todo su valor y sentido. Tal vez sea ésta la manera adecuada de interpretar las palabras de Jesús: “Yo os aseguro que no pasará esta generación hasta que todo esto suceda” (Lucas, 21: 32). Es decir cada generación se enfrenta ante su propio

²¹⁶ Se ha propuesto como ejemplo de estado que merecería mantener eternamente el “estar en la gracia y la gloria de Dios”, el problema es que por no ser ni comprensible ni abarcable para la mente humana resulta en la práctica difícil de tenerlo en cuenta como recompensa factible para la lucha.

encuentro escatológico con el mal y con la muerte. Por tanto, no se trata de prescindir de la protología y la escatología pues, entre otras cosas, ello convertiría a la mayor parte de las religiones en irreconocible (J. Muguerza, 2008 II, pág. 85), sino de asumir que esos momentos tienen lugar y se actualizan en el momento presente.²¹⁷ También para E. Trías el aspecto escatológico se encuentra en el presente continuo, pues al describir la edad del espíritu admite que las características de esa época ya se han dado en el pasado (incluso en el paleolítico superior de lo que quedarían muestras en el arte rupestre) y se dan hoy en día; lo que cambia es la manera de enfocar ese encuentro en función del contexto de la época histórica concreta que se están viviendo (E. Trías, 1997, pág. 250, 251). De hecho, la victoria escatológica no está ganada de antemano ni está escrita en las estrellas, requiere un “darse cuenta de la situación” y pasar a la acción. Esto puede ocurrir aquí y ahora para cada individuo pues cada uno representa a toda la especie. En consecuencia, la lucha escatológica tiene lugar también en el presente eterno.

c) El momento crucial de la muerte

Si cabe hablar de un momento crucial donde la lucha se juega al máximo nivel éste es claramente el de nuestra muerte. La apuesta por el aquí y ahora se traslada asimismo al momento de la muerte pues depende de nosotros cómo pasemos el trance de morir (hay que morir, pero ¿qué muerte?), el único momento escatológico que controlamos en vida. Cabe recordar a este respecto que si el grano que cae en la tierra no muere, no da fruto, queda solo, pero si muere produce mucho fruto (Evangelio de S. Juan, 12: 24). De hecho, el propio evangelio de S. Juan permite, a través de una “escatología realizada”, desplazar el interés que apuntaba a un futuro escatológico por el compromiso existencial del aquí y ahora (J. Treballe, 2002, pág. 298). Así, Jesús inauguró en las tradiciones religiosas la resurrección inmediata, es decir que no se tiene que esperar a la resurrección al final de los tiempos pues la muerte simbólica puede llevar a nuestra “resurrección” en el mismo presente. De esta manera, nuestra muerte pasa de ser un problema incomprensible a convertirse en el momento más importante de nuestra vida, pues ahí se demuestra (al estilo de la narración iraní del puente de Chinvat) si nuestra existencia ha sido un éxito o un fracaso. No cabe duda que ese momento sólo será alegre en la medida en que estemos preparados, tanto en el sentido físico como espiritual. En este sentido, la imagen del Juicio (final no en el sentido de distante) no es necesariamente terrorífica sino de esperanza por cuanto va unida a la necesidad de asumir cada uno su propia responsabilidad pues hay que estar dispuesto a “atravesar el ‘fuego’ en primera persona (...), a llevar a cabo una transformación, ciertamente dolorosa” (J. Ratzinger, 2007 II, págs. 55, 59).

En definitiva, la victoria, de haberla, puede darse en los momentos inmediatos a la propia muerte y aún en el mismo momento sagrado de morirnos.

IX.3.3.3. En conclusión: sólo en el presente el mal puede ser derrotado

Hasta la fecha el mal ha quedado como victorioso, al menos en el tiempo conocido: tras la caída/castigo primordial, el mal resurgió; tras el diluvio, el mal resurgió; tras la muerte de Cristo y las primeras comunidades cristianas, el mal resurgió; incluso entre los primeros cristianos pronto empezaron las luchas y los conflictos. Por tanto, si alguien espera que otro u Otro le resuelvan sus problemas con el mal puede esperar sentado. El mal debe ser combatido aquí y ahora, si bien ello resulta compatible con sostener que la lucha debe darse

²¹⁷ En el Evangelio gnóstico de Tomás responde Jesús a la pregunta de cuándo vendrá el reino, que éste no vendrá de repente sino que el reino del padre está ya en la Tierra y los hombres no lo ven (E. Pagels, 2004, pág. 126).

en todo tiempo y lugar. Pero: ¿qué debe ocurrir para que el ser humano pueda vencer y arrinconar definitivamente al mal? Hay quien se dará por vencido de antemano y resignadamente dirá que es imposible o incluso que el mal no es en el fondo tan malo pues resulta necesario. Estos incluso podrán pasar por sensatos o incluso religiosos, pero en realidad con su actitud cooperan a que el mal siga presente por lo que consciente o inconscientemente operan como sus cómplices. Lo cierto es que las luchas primordiales acaban convirtiéndose en luchas escatológicas, y éstas a su vez en luchas del presente, de todos los días. En realidad las luchas primordial y escatológica se dan en tiempo presente, tanto durante los primeros años, donde se forja el carácter del niño/niña, durante la vida, como en el momento de la muerte de cada individuo (lucha escatológica). Todo ello sin prisas y sin pausas pues *“omnis festinatio ex parte diaboli est”* (“toda prisa proviene del diablo”), como decían los antiguos (citado por C.G. Jung, 1991, pág. 243).

CAPÍTULO X

ESTRATEGIAS Y ARMAS: UN SABER RELACIONAL-INTEGRAL

*“Enfrentarse al mal depende de cambiar
las condiciones que lo causan”
(J. Kekes, 2005, pág. 235).*

X.1. CÓMO LUCHAR: ESTRATEGIAS

Como hemos visto, con el mal podemos plantearnos huir, escapar de sus designios o influencia, convivir de la mejor manera posible, sobrellevarlo, aguantarlo, asumirlo, aceptarlo resignadamente como algo que inevitablemente forma parte de la/nuestra realidad, sucumbir a sus encantos y pactar con él, esperando que el mal se contente con hacer sufrir al resto de personas pero nos deje a nosotros y “los nuestros” en paz ..., o alternativamente podemos dar un paso adelante y hacerle frente, aunque no sea ésta última la opción que esté más de moda. Vivimos por tanto de espaldas al mal y lo que planteamos en pasar a darle la cara, a hacerle frente. Ahora bien, luchar contra el mal sí, pero ¿cómo?

X.1.1. El qué y el quién determina el cómo

Enfrentarse al mal depende, en primer lugar, de cambiar las condiciones que lo causan (J. Kekes, 2005, pág. 235). Si el mal constituye una mera relación del ser humano con las cosas particulares, éste se combatiría intentando modificar al propio individuo o la estructura y organización del conjunto de cosas que lo rodean y constituyen su mundo exterior. Este nivel lo ocuparían por ejemplo la psicología (lo que atañe al cambio del hombre, su comportamiento, etc...) y la política (lo que afecta al cambio de la sociedad, a través de procesos de reforma y revolución sociales). Pero ¿y si el mal tuviera un origen cósmico y sobrenatural? ¿Y si formara parte consustancial e ineludible de nuestra naturaleza humana y no fuera por tanto susceptible de modificación por meras reformas externas y superficiales operadas en este nivel? (W. James, 1999, pág. 110). Parece que en ambos casos el ser humano se vería impotente tanto frente a una fuerza divina que exigiría remedios provenientes de ese mismo nivel sobre-natural (P. Sacchi, 1981, pág. 27), como frente a un mal inherente a la naturaleza humana, porque destruido aquél, destruida ésta. Del mismo modo, si lo numinoso se convierte en lo inconsciente y lo divino en el vacío-lleño, a la postre seguimos sin saber muy bien cómo lidiar con aquello que desconocemos, con aquello que nos supera, incluso cuando sus efectos sobre nuestra persona llegan a ser más bien críticos.

Hasta ahora todo ha fallado, todo ha fracasado, necesitamos nuevas técnicas, nuevos enfoques, pero ¿cuál? En definitiva, se trataría de responder a la pregunta de: ¿qué puede hacer el ser humano del siglo XXI para luchar contra el mal que no haya podido hacer en otras épocas? Parece que la respuesta debe relacionarse con los nuevos descubrimientos científicos, el conocimiento de la mente y sus pensamientos, poniendo todo ello en relación con el saber religioso. Hoy en día, perdido el valor de las grandes cosmovisiones el individuo ocupa un papel predominante, pero ese individuo debe aspirar a convertirse en héroe no sin antes valorar adecuadamente cuáles son y pueden ser sus armas. No parece

una actitud inteligente renunciar a ningún instrumento que se haya mostrado ya eficaz en el pasado aunque convenga incorporar nuevas herramientas y nuevas formas de emplear las ya consideradas antiguas. Seguidamente profundizaremos en cómo puede actuar el ser humano en esta lucha, partiendo de una constatación previa: frente a un mal de causas ambivalentes se requieren respuestas con iguales características.

X.1.2. Una estrategia realista: aceptar el mal para poder hacerle frente

Aceptar el lado oscuro de Dios y nuestra propia parte oscura o sombra (recuérdese que somos hechos a su imagen y semejanza) es el primer paso para poder superar y enfrentarnos al mal interno y externo, pues lo que no se reconoce e identifica no puede ser combatido. Sin embargo, tenemos miedo de ver las cosas como son, por si lo que vemos no nos interesa o pone en cuestión el modelo de creencias que apoyan nuestra vida (virtual). El ser humano y el modelo social que ha creado, y que supone el contexto en el que vive, sobreviven tal vez más por lo que no se ve o no se quiere ver, que por lo que se ve. Así, por la vía de mirar a otro lado y negar, ocultar o justificar la parte dura, cruel e indigna de la vida, lo que se consigue es precisamente fortalecer esas características indeseadas. En vez de luchar contra ellas (y toda lucha requiere de una buena definición del problema que se trata de enfrentar), se las pretende simplemente ignorar o esquivar, con lo que al final el golpe será seguramente más fuerte. Es como mantener la fe hasta que se muere un hijo o la esposa/esposo; en realidad no se había creído nunca porque nunca se había querido ver a qué se enfrentaba realmente. A este respecto, desde el lado del budismo se ha afirmado que “a menos que aceptemos el sufrimiento, no podemos liberarnos de él” (D.T. Suzuki, citado por T. Merton, 1975, pág. 122).

Por tanto, lo primero es tomar conciencia del mal, de su fuerza y entidad. “Horrorizar-se. Ahí está el secreto de los secretos” (J.L. Cardero, 2007, pág. 1). En este sentido, tras la obligación de asombrarse que deriva de la necesidad de reconocer la belleza-bondad del mundo, está la de horrorizarse ante su lado de fealdad-maldad, son las dos partes de un mundo ambivalente que demanda una respuesta paradójica e igualmente ambivalente. Es un juego de equilibrios que requiere enfrentar y asumir el ser humano integrado, consciente y mentalmente adulto. De hecho, una de las ventajas de admitir la existencia del mal, aunque sea como energía-fuerza-idea, es que puede ser combatido aunque sea para ser transformado. Tal vez no podamos acabar con la energía maligna (o negativa) pero sí oponerla otra energía, por ejemplo la que proviene de una adecuada actitud mental.

Debe superarse igualmente el conocimiento basado en ideas pre-concebidas si éstas van dirigidas preferentemente a mantener un sistema que resulta conveniente a nuestra vanidad-ego. Es normal que el ser humano busque creer en un modelo que permita mantener la esperanza, y por ello haga hincapié en la bondad y la supuesta felicidad, pero los datos y los hechos son tozudos y no hay nada que permita pesar que vamos a un mundo mejor, al menos no sin esfuerzo. Más allá de nuestros comprensibles buenos deseos se encuentra el hecho de que el ser humano continúa siendo un lobo para sí mismo y para el otro ser humano, de que seguimos matándonos (de hambre, de desprecio o por violencia) entre nosotros, ante la mirada perdida, impotente, o distraída de los dioses. Sólo el reconocimiento sincero de este hecho puede permitirnos colocarnos en situación de poder enfrentarnos, e intentar vencer, al mal. La lucha contra el mal si algo ha quedado demostrado en este estudio, y en la historia, es que es larga, dura, compleja y difícil. Por tanto nuestra estrategia debe partir no de meras quimeras por muy bellas que resulten en hipótesis, sino de esfuerzos serios y continuados de afrontar la realidad tal como es y no tal

como nos gustaría que fuera.²¹⁸ Debemos aceptar que lo perfecto no puede darse en un mundo por esencia imperfecto y que nuestra misión es aceptar una batalla eterna por acercarnos a una perfección que siempre será esquiva.

Para poder dominar el “principio malo” conviene comenzar por no negarlo pues éste se manifiesta de forma patente y de manera incontestable (entre otros I. Kant, 1985, pág. 53, nota 15). Hay quien se ha topado con el mal en su vida y ha mirado sus ojos y quien no. La posición en la lucha de uno u otro no es la misma. Debemos pues reconocer la existencia del enemigo, pues el enemigo más peligroso es el que nos convence de que no existe, o el que se presenta como nuestro amigo, el que logra esconderse tras un disfraz aparentemente inofensivo (el lobo disfrazado de cordero), el que se mete en nuestro círculo íntimo y es capaz sin sonrojarse (incluso en caso de maltrato psíquico o físico) de llamarnos padre-madre, esposo-esposa, hijo/a, hermano/s o amigo/a. Y es que la forma más segura de perder una batalla es no reconocer que está teniendo lugar, porque esta ignorancia impide que cuando llegue el enemigo nos encuentre preparados, como ocurre con la evangélica parábola de las lámparas, donde quien no se provee de aceite se queda dormido (S. Mateo, 25). No basta el mero sacrificio, ni un simple ritual exotérico o esotérico. Antes de cualquier otra cosa, debemos aceptar el mal dentro y fuera de nosotros pues, entre otras razones, el poder desarrollar con eficacia nuevas habilidades pasa por asumir un lado oscuro interno que debe ser transformado. Asimismo el ser humano, para asumir su papel de guerrero contra el mal, debe reconocer que tanto su naturaleza como el conocimiento con el que opera son necesariamente limitados, y éste último además resulta provisional, incapaz de ofrecer explicaciones satisfactorias a todos los fenómenos.

Pretender “escapar” de la cuota de sufrimiento que entraña el estar vivo es la receta más segura para acabar en la pura indolencia, la depresión o cualquier otro tipo de enfermedad mental (M. Scott Peck, 2004, pág. 259). Hay una estrategia que está presente tanto en la mística, como en la teología y en la propia filosofía: al sufrimiento hay que aceptarlo como parte de la vida, usándolo como trampolín para la recuperación personal. Así, Nietzsche establecería la siguiente fórmula para ser grande: “no querer ser nada diferente de lo que ha sido, de lo que es, o de lo que ha de ser. Soportar lo fatal; más aún: no disimularlo; más aún: amarlo” (citado y comentado por S. Zweig, 1999, págs. 241, 257, 258). Nietzsche consideraba a sus sufrimientos y sus privaciones como parte integrante de lo único sagrado que hay en la vida, hasta el punto de exclamar que la enfermedad nos libera o que sólo el dolor da la ciencia pues el dolor siempre busca las causas, mientras el bienestar se inclina a estar quieto y no volver a mirada hacia atrás. Pero éstas no son declaraciones de un hombre normal, sino de alguien excesivo que buscaba el exceso de todo y en todo hasta perderse a sí mismo, romper todos los límites y perder la propia razón (S. Zweig, 1999, pág. 281), y es que no conviene ir más allá de lo que cada uno puede soportar, ni caer en el puro masoquismo.

En consecuencia, aceptar la presencia del mal no implica resignarse a que siempre deba ser así, de hecho es obligación del héroe tratar dotar de dignidad al camino no sólo a la meta. No podemos sino constatar nuestro fracaso individual y colectivo en la lucha contra el mal. Algo hemos hecho mal hasta la fecha pues si la historia de la humanidad se caracteriza por algo es por su reiterada derrota a la hora de arrinconar/destruir/vencer al mal. No es que deba negarse valor al camino que han mostrado los grandes héroes y avatares que nos han precedido, pero sin duda algo falta o ha fallado a la hora de interpretarlo, de aplicarlo o de

²¹⁸ J. Gray apuesta en parecido sentido, en el ámbito de la ciencia política, por el realismo como el mejor (él sostiene que único) modo de pensar sobre las cuestiones relacionadas con la tiranía y la libertad o con la guerra y la paz (J. Gray, 2008, pág. 257 y sigs.).

seguirlo, pues a pesar de los siglos ya pasados el mal sigue cantando victoria. En todo caso, el ser humano se encuentra en una difícil situación para enfrentarse al mal pues éste forma parte de sí mismo. Por ello no debe renunciar a cambiar su propia esencia. Aunque haya sido creado a “imagen y semejanza” de Dios o los dioses, mientras su mente y su cuerpo sean finitos y limitados no podrá relacionarse ni comprender lo que por esencia es infinito e ilimitado. Esta imposibilidad básica puede llevar a la postura del agnóstico que rechaza “perder el tiempo” ocupándose de lo que no puede comprender o a la del individuo obsesivamente religioso que decide ignorar esa imposibilidad y tratar de relacionarse directamente con ese ser incognoscible. ¿Cabe una posición intermedia? Es decir reconocer que con nuestra capacidad de comprensión debemos limitarnos a ocuparnos de las cosas de este mundo pero sin renunciar a relacionarnos con lo que nos supera y nos trasciende, pues el mero hecho de intentarlo sin más, aunque no tenga resultados tangibles, nos hace superar nuestros propios límites. ¿Y si la oración dirigida a un ser superior de alguna manera tuviera efectos positivos para nuestra mente?, ¿por qué renunciar a ella? Todo ello más allá de cuáles sean o puedan ser nuestras creencias o no-creencias.

Por último, “¿acaso pide la felicidad tener sentido? Niégate, pues, a dárselo al dolor” (R. Sánchez Ferlosio, 1987, pág. 93). En efecto (Capítulo VIII), enfrentarse al mal supone el rechazar cualquier intento de justificarlo, sin que ello implique por el contrario rehuir el intento de comprensión, y es que todo mal tiene aparentemente una coartada que busca justificarlo, coartadas que se contradicen, pues al fin y al cabo siempre hay otra persona en las mismas o parecidas circunstancias que reaccionó de forma diferente. El mal es el mal... y no necesita de coartadas, existe a pesar de ellas o, más probablemente, gracias a ellas puesto que las precede a todas, existe antes de que cualquier ser humano pudiera llamarse tal y nadie ni siquiera pensara en argumentarlo. Al mal por tanto hay que enfrentársele cara a cara, sin engaños, ni disfraces, hay que ir a la raíz y arrancarla. De mismo modo, más allá de esa aceptación total, se trata igualmente (Capítulo IX) de no huir de nuestra responsabilidad como seres humanos frente al mal, lo que es un elemento clave para poder ayudar a Dios en una lucha que también le afecta: o nos ha creado para esto o la creación no tiene sentido.

X.1.3. Una estrategia firme y desligada del resultado

Luchar contra el mal parece una tarea fácil cuando las cosas nos van “bien” (es decir cuando el mal está oculto o no se hace presente), pero el sentido de la lucha es precisamente poder continuar dando la batalla cuando las cosas peor se ponen, es decir aprender a navegar con el viento en contra y no sólo cuando sopla a favor. En este sentido, aparte de la cuestión de que se deba o no creer en Dios, o que sea más fácil hacerlo en un momento u otro de la vida, lo que resulta ineludible es no abandonar nuestro puesto en el campo de batalla hasta que nos retiren las trompetas de la victoria o de la muerte. En último término, “la tarea del héroe no puede acabar jamás; ni tampoco, si ha sido emprendida con verdad, puede ser abandonada: es ella la que nos abandona” (F. Savater, 1986, pág. 135). De esta actitud encontramos ejemplos tanto en los textos religiosos como en filósofos.

El estoicismo religioso se mueve entre el desapego y la “santa indiferencia”. Así en Job, sobre todo al principio del Libro, encontramos muestras de esta última que se proclamará siglos después, así como en frases similares del Eclesiástico (2:4-5): “Todo lo que te sobrevenga, acéptalo, y en los reveses de tu humillación sé paciente. Porque en el fuego se purifica el oro, y los aceptos a Dios en el honor de la humillación”. Eso ocurre en los dos momentos en los que Job asume su destino aunque sea por razones distintas: al principio y

al final. Job demuestra asimismo que asumir nuestra responsabilidad en el combate es lo que nos salva y ese compromiso (por el bien) debe producirse al margen de toda perspectiva egoísta o cálculo de interés, por tanto también incluso si Dios resulta ser malvado (P. Nemo, 1995, pág. 124). Es precisamente de esa actitud “desinteresada” de donde surge la fuerza y autenticidad espiritual.²¹⁹ En la mística cabe destacar el famoso lema “nada de turbe, nada te espante” de santa Teresa de Ávila, que puede representar muy bien a todo el movimiento místico.

No obstante, la lucha “desinteresada” por el resultado de nuestra acción tiene sus raíces no sólo en fuentes religiosas sino también en el estoicismo griego y fuentes literarias occidentales. Así C.S Lewis (autor de creencias cristianas) nos dice que el estado de ánimo ideal del ser humano, según lo querido por Dios, sería aquél “en que podría diseñar la mejor catedral del mundo, y saber que es la mejor, y alegrarse de ello, sin estar más (o menos) o de otra manera contento de haberlo hecho él que si lo hubiera hecho otro” (C.S. Lewis, 2007, págs. 70 y 71).

Por otra parte, son numerosas las reminiscencias de la figura de Job y de su interés no por sí mismo sino por la justicia (*Edipo en Colona*, *El Quijote*, etc...) que cobran una importancia decisiva para el género de caballería, donde el caballero ofrece su brazo firme a un rey o a una dama inaccesible en nombre de la justicia y la acción noble, más allá de toda vanidad. Otro posible modelo sería el “caballero de la fe” de Kierkegaard (1975, págs. 49 y sigs.) que acepta todo lo que sucede sin lamentarse, como una continua apertura a la vida, se enfrenta a la muerte sin vacilar y sin temor, no hay mezquindad en sus fines, y vive centrado en lo que lo trasciende en la voluntad de su Hacedor. Ahora bien, entregar todo a Dios no debe ser incompatible con mantener los pies en el suelo como un ser humano apasionado (E. Becker, 2003, pág. 370). Como señalaba Karl Jaspers la conciencia de la derrota no es, o no debería ser, motivo de desesperación ni de renuncia ya que el autoconocimiento y la aceptación activa del fracaso es lo que mejor nos muestra el camino hacia la trascendencia (citado por L. Kołakowski, 2008, pág. 252).²²⁰

También en occidente, entre otros muchos, K. Kavafis ha puesto de manifiesto que es el valor de hacer las cosas por sí lo que trae la verdadera victoria y cambia a las personas. Así, en su famoso poema “*Ítaca*,” (1997, págs. 46 y 47) muestra que lo importante es el camino y que para avanzar por sendas adecuadas uno requiere de metas y objetivos aunque éstos sean inalcanzables. Ese “no se qué” que nos atrae del poema tal vez resida en que la utopía, en el sentido de *ou-topos* (no-lugar) no adquiere su valor por ser algo realizable sino precisamente por la fuerza que otorga al que la persigue, sin importar tanto que se alcance o no:

*“Si vas a emprender el viaje hacia Ítaca,
pide que tu camino sea largo*

²¹⁹ Tal vez el texto más emblemático de lucha desinteresada sea el *Bhagavad-Gita*, donde señala Krishna que las obras pueden hacerse para beneficiar al ego o por amor al Divino, las primeras encadenan, las segundas, liberan. Liberado de esta forma el ser humano carece del miedo del resultado de sus acciones (BG, XVIII: 11, 12). Krishna dice a este respecto a Arjuna: “Tú debes perseguir la acción, pero sólo a ella, no a sus frutos; que éstos no sean tu acicate; mas, por el contrario, no te entregues a la inacción” (BG II, 47). Es decir, el prototipo de la ecuanimidad.

²²⁰ Es como la persona que ha nacido en una familia pobre que no pierde un minuto maldiciendo su suerte sino que evalúa su situación con ecuanimidad para valorar qué le aporta de bueno su contexto (por ejemplo, una motivación extra para el esfuerzo personal ya que de nadie más puede llegar ayuda) y a partir de ahí sin negarlo, ni despreciarlo, luchar con realismo por superarlo. Mientras el niño rico puede caer en la indolencia por tenerlo todo demasiado fácil.

*rico en experiencias, en conocimiento.
A Lestrigones y a Cíclopes,
o al airado Poseidón nunca temas,²²¹
no ballarás tales seres en tu ruta
si alto es tu pensamiento y limpia
la emoción de tu espíritu y tu cuerpo.
A Lestrigones y a Cíclopes,
ni al fiero Poseidón ballarás nunca,
si no los llevas dentro de tu alma,
si no es tu alma quien ante ti los pone (...)*

*Ítaca te regaló un hermoso viaje.
Sin ella el camino no hubieras emprendido.
Mas ninguna otra cosa puede darte.*

*Aunque pobre la encuentres, no te engañará Ítaca.
Rico en saber y en vida, como has vuelto,
comprendes ya que significan las Ítacas.”*

Cabe concluir por tanto que el héroe auténtico no es aquel que va de victoria en victoria, pues éste ya está pagado con sus triunfos, sino el que no obstante ser derrotado una y otra vez no cesa en su empeño ni en su lucha. Ante un enemigo como el mal hay que desconfiar de las victorias fáciles. La receta por tanto es luchar, luchar y después de caerse seguir luchando, tras fracasar, seguir luchando, y así hasta que la muerte nos retire del terreno de juego. ¿Y si con la muerte no acaba todo? En tal caso, ..., seguir luchando, pues como sostenía el maniqueísmo la existencia del mal podía entenderse eterna aunque ello no era óbice para que debiera ser combatida. Por ello, hay que asumir de antemano que nuestra lucha puede acabar en (aparente) fracaso, hay que tener en cuenta que el “exceso del mal” lleva implícita la posibilidad/necesidad de que frente a él cualquier esfuerzo humano incluso mantenido hasta el agotamiento lleve a la derrota (P. Nemo, pág. 98): “La vida es una guerra continua contra el impulso del mal, una guerra en la que no puede obtenerse una definitiva victoria en la realidad presente, pero donde algunas batallas pueden ser ganadas” (J. D. Levenson, 1988, pág. 40, *la traducción es nuestra*). Lo malo del mal es precisamente la debilidad que encierra, por ello el héroe no puede triunfar de cualquier modo sino que triunfa porque “no aspira a ningún premio ajeno a lo que él mismo es” (F. Savater, 1986, pág. 124).

X.1.4.Una estrategia psico-religiosa

X.1.4.1. ¿Integrar o derrotar? La visión de los textos religiosos

Probablemente se debe a Zoroastro la primera creencia que apuesta por una victoria final del bien sobre el mal, un concepto que encontramos también en la base de la escatología y así, en Qumrán, el Dios creador del mal decide en un momento dado acabar con Belial. En la religión iraníana, por otra parte, se prevé que el mal se vuelve vulnerable al meterse en el tiempo, es decir el mal debe ser provocado para entrar en el mundo y en el tiempo como única vía para que pueda ser eliminado. No obstante, algunos textos escatológicos dejan entrever que el mal puede ser derrotado pero sólo provisionalmente. Así, en el Apocalipsis de S. Juan aunque la derrota de la Bestia y el anticristo se anuncian como seguras —ya que el “Diablo”, la “Bestia” y el falso profeta son arrojados a un lago de fuego y azufre “donde serán atormentados día y noche por los siglos de los siglos” (Apoc. 20:10)—, en realidad no

²²¹ Cabe destacar la semejanza con la lucha contra dragones, serpientes, Leviatán, etc... (Capítulo V).

se les destruye definitivamente, con lo que la amenaza de una posible vuelta del mal no queda eliminada. Sólo al final se da a entender que el dualismo será superado a través de la eliminación de opuestos. Así, el “hombre nuevo” que nos presenta al final del Apocalipsis de S. Juan no parece integrar opuestos, sino que se configura como un ser que vence a su contrincante, un ser que opta por la luz para eliminar las tinieblas. No es el amor comprensivo el que vence aquí, no se ama al enemigo, sino se le destruye.²²²

Luchar contra el mal no es por tanto meramente evitarlo o huir de él, sino aspirar a derrotarlo a destruirlo. De ahí la necesidad de un segundo mesías que revela Juan y el Apocalipsis, pues el primero se quedó en la fase de la resistencia, el apartar de sí. Queda pendiente la segunda fase y definitiva que llegará a la derrota total. Ahora bien, cabe plantearse si esa segunda venida en realidad ya está con nosotros (siempre lo ha estado), dentro de nosotros, a la espera de ser despertada y aguijoneada pues en definitiva sólo si el ser humano es digno de la victoria ésta se producirá (Capítulo VI).

X.1.4.2. La aportación de C.G. Jung: ¿integrar o sublimar el mal?

Aunque ya S. Freud señalara la imposibilidad de erradicar el mal y la ambivalencia que lo envuelve, en el intento de responder a la pregunta de “¿qué hacer con el mal?” destaca la obra de C.G. Jung, quien recuerda (refiriéndose a la alquimia) que: “*Quod natura relinquit imperfectum, ars perficit*” (lo que la naturaleza deja imperfecto, lo perfecciona el arte, 1991, pág. 262). C.G. Jung estudió en profundidad la psicología de los procesos alquímicos de los que extrajo su idea principal de “*solve et coagula*”, o lo que es lo mismo primero separar, disolver (en sus fuerzas opuestas) para luego volver a unir y recomponer.²²³ Esta unión sólo puede tener lugar mediante una transformación, en otro nivel de realidad, de ahí que sólo quepa utilizar la paradoja ya que el pensamiento lógico se muestra insuficiente (C.G. Jung, 2002 II, págs. 49 y sigs.). En este sentido, tampoco el motivo de la “lucha” es ajeno a la idea paradójica que encierra la *coniunctio* (Ibíd., pág. 451), que enlaza a pares de “opuestos que se contraponen de manera hostil o se atraen mutua y amorosamente” (de hecho el hombre y mujer sería la oposición suprema y esencial, Ibíd., pág. 441).²²⁴

Todo ello parece decirnos que la dialéctica bien-mal no se resuelve por oposición, sino por integración de los opuestos que conforman al individuo o de manera más específica a través de clarificar la relación entre lo inconsciente con la conciencia y el ego dentro de “Yo” [John A. Sanford, citado por Patrick Miller en C. Zweig y J. Abrams (eds.), 2004, pág.

²²² La descripción de la nueva Jerusalén parece ir en realidad más allá de una contraposición usual de opuestos pues supera la distinción entre noche y día, sol y luna, es en definitiva la Gloria de Dios la que la ilumina.

²²³ El estado inicial al que denominaba caos se encuentra en la *prima materia*, y el final en que aparecen los elementos de nuevo unidos –*lapis philosophorum*– es el que trata de reestablecer el estado cósmico primigenio (C.G. Jung, 2002 II, págs. 49, 445). Este diseño recuerda mucho a la propia obra creadora del universo, donde Dios actúa primero por separación, pero con el objetivo final escatológico de volver a unir los opuestos.

²²⁴ El primer grado de la *coniunctio* era la *unio mentales*, que para Jung consistía en la confrontación de la conciencia (o personalidad yoica) con su transfondo o sombra (C.G. Jung, 2002 II, pág. 476). Esta confrontación con la sombra tiene a su vez una primera fase de confusión y duda, que Jung identificaba con la fase de *nigredo melancholia*, *tenebrositas* o “*cuervo negro*” de los alquimistas (págs. 477, 499) y con la “noche oscura del alma” de los místicos (pág. 486). Dicha fase debía llevar a una superación (*sublimatio*) de la realidad física y corpórea (pág. 503). Esa unión entre conciencia e inconsciencia podía darse igualmente a través del sím-bolo (pág. 504) o el mito (págs. 505 y sigs.) a condición de que uno se deje atrapar por él. En el mito, el héroe, para ganar el tesoro o la “joya difícil de alcanzar” debe enfrentarse al dragón y no perecer, pero para vencerlo debe reconocerse primero en el propio dragón (págs. 508 y 509). Al final, a través de la “unión mental” se llega a la unión del ser humano con el *unus mundus*, el mundo potencial del primer día de la creación, que no es sino el descubrimiento de la identidad del alma personal con el alma suprapersonal, lo que tampoco se aleja mucho del misterio de la “unión mística” (págs. 511- 516).

59]. Así pues debemos mantener una relación correcta con la sombra pues ésta “sólo resulta peligrosa cuando no le prestamos la debida atención” (C. Zweig y J. Abrams, 2004, pág. 29, comentando a Jung). Para ello, “la primera misión del héroe es retirarse de la escena del mundo de los efectos secundarios, a aquellas zonas causales de la psique que es donde residen las verdaderas dificultades, y allí aclarar dichas dificultades, borrarlas según cada caso particular (o sea, presentar combate a los demonios infantiles de cada cultura local) y llegar hacia la experiencia y la asimilación no distorsionada de las que C.G. Jung ha llamado ‘imágenes arquetípicas’” (J. Campbell, 1959, pág. 24).

En consecuencia, sólo cuando seamos capaces de comprender, integrar, pero también combatir nuestra propia sombra seremos capaces de hacer lo mismo con la sombra de Dios, es este el germen de la verdadera fe. Sin embargo, mientras la sombra personal puede modificarse mediante el esfuerzo moral, la colectiva difícilmente se ve alterada por nuestros esfuerzos racionales y conscientes individuales o colectivos, lo que nos deja a nivel psicológico con una sensación de cierta indefensión (C. Zweig y J. Abrams, 2004, pág. 231).

X.1.4.3. El valor del punto medio: el antídoto contra los excesos

Si hay una enseñanza de la historia del saber es que en todo caso conviene huir de lo/s extremo/s porque lo excesivo abre la puerta al mal y acaba por destruir la apuesta que pudiera parecer válida, provocando una reacción semejante pero de sentido inverso.²²⁵ La decisión ética de elección entre el bien y el mal pasa necesariamente por no caer en los extremos (C.G. Jung, 1991, pag. 335). Cabe recordar a este respecto a la diosa Némesis (Hesíodo), diosa de la justicia retributiva y el equilibrio que castiga sobre todo la desmesura tanto de bienes positivos como negativos, que por tanto lucharía en contra del exceso-mal. En el mismo sentido podemos mencionar la expresión latina *in medio virtus* así como la contribución filosófica del mundo griego más en favor de la moderación, la templanza y la simetría (ver Emilio Lledó, “Introducción” a Aristóteles, 1995, págs. 102 y sigs). En este sentido, Aristóteles apostaba por la moderación, el término medio (no el de la cosa sino el relativo a nosotros) y la recta razón (ya que está en la naturaleza de las cosas el destruirse por exceso o por defecto) como vía para alcanzar la virtud (1995, págs. 160, 161, 167, 169).²²⁶

El luchador contra el mal no tiene que tener votos de castidad, ni de pobreza, ni siquiera de obediencia a alguien extraño, ni hacer grandes ascesis, el único voto imprescindible es el “voto o compromiso con la medida, la sensatez y el equilibrio”. En esta huida de los extremos y de los excesos puede entenderse incluida la apuesta que N. Bobbio hace por la “mansedumbre”, por la “*mitatezza*” en lengua italiana, la única que ha mantenido el término del original tal como aparece en el texto en latín de la Vulgata al referirse a las

²²⁵ Así pasó probablemente con el fracaso del liberalismo (fin del S. XIX-principios de S. XX) cuando se permitió trabajar a niños y mujeres en trabajos agotadores, sin horarios, sin ninguna protección social, y así pasó con el fracaso de su reacción dialéctica, el comunismo convertido a su vez en una dictadura de burócratas ineficaces que acabó por dejar las arcas vacías, provocando de esta manera la vuelta a un nuevo liberalismo reforzado. O un exceso de centralismo puede llevar a la legitimación de un centrifugismo, cuyos excesos llevan de vuelta a validar una nueva recentralización. Es decir, como se atestigua en la física, todo movimiento llevado a su extremo provoca una reacción semejante pero de dirección opuesta.

²²⁶ El budismo propone igualmente huir de los excesos y seguir el camino práctico del punto medio. A este respecto es muy sintomática la parábola de la flecha, donde frente a las preguntas típicas que se haría cualquiera (en especial los filósofos occidentales) de quién nos ha lanzado una flecha y por qué, el monje budista sólo está interesado en parar la flecha o esquivarla pues el conocimiento eficaz no se interroga por las causas ya que esa interrogación nos distrae del objetivo principal: vencer al sufrimiento (*Majjhima Nikāya. Los sermones medios de Buda*, 1999). En este sentido, en el budismo la lucha que vale es la lucha diaria, donde el saber del no saber disuelve las preguntas.

bienaventuranzas (S. Mateo, 5: 4) que conserva el término “mites” cuando se refiere a “bienaventurados los mansos...” (N. Bobbio, 1994, págs. 18-20). Una “mitezza” que no debe confundirse sin embargo con pasividad o laxitud sino con lo que “mitiga” los excesos y que “curiosamente” también se relaciona, aunque esto no lo diga expresamente Bobbio, con la idea de “mitad”, de encontrarse en el medio.

Conviene huir por tanto del exceso de integración y de la ingenuidad de pensar en una destrucción al alcance de nuestra mano, por más que ése deba ser nuestro objetivo pero no nuestro camino.

X.1.4.4. En conclusión: la superación del mal requiere un meta-nivel

Tanto Hegel, Kant o Freud aceptaban la necesidad de enfrentarse o tratar de superar el mal a pesar de que en realidad no pueda nunca eliminarse del todo. Schelling apelaba a un “realismo superior” para superar tanto el dualismo absoluto como el monismo homogéneo e indiferenciado. Toda esta polémica viene a reconocer el contexto ambivalente en el que nos movemos. Por un parte, tenemos la *coincidencia oppositorum*, la unión de opuestos: “una cosa es tanto lo que es como lo que no es, y ello de alguna manera escapa la contradicción” (R. Sheldrake, en R. Sheldrake, T. McKenna, R. Abraham, 2005, pág. 38). Por otro lado, tenemos dos polos opuestos de una contradicción eterna pero singular (Capítulo VIII). Tal vez estas dos posiciones no sean tan diversas como a primera vista pudiera parecer. Es cierto que el bien y el mal es la oposición por excelencia, pero también es que rara vez se da en estado puro, al menos en este mundo. Por ello, se trataría de buscar el meta-nivel donde se pueda superar la contradicción sin negarla (E. Morin, 1995, pág. 138). La vida, como proceso energético, necesita de contrarios sin los cuales la energía no puede fluir, y el bien y el mal forma parte de esa contraposición necesaria (C.G. Jung, 1998, pág. 304). No obstante, lo cuántico como descripción del mundo de lo muy pequeño nos supera y se disuelve del mismo modo que nos parece inabarcable el tamaño excesivo. De esta manera lo divino y lo cuántico se enlazan en un mundo de verdades ambivalentes, y apunta a un meta-nivel para resolver nuestra ignorancia y nuestras dificultades.

En definitiva, el problema de cualquier psicología del mal es aprender a relacionarnos con ese oponente numinoso y peligroso que se oculta en las profundidades de nuestro psiquismo sin que termine destruyéndonos (L. Frey-Rohn, 2004, pág. 375). A este respecto, integrar el bien y el mal parece tan imposible como mezclar el agua y el aceite, siendo la única y nada fácil solución “trascenderlos”, esto es llevar la contradicción a un nivel superior donde toda contradicción desaparece (Ibíd., pág. 380). Ahora bien, en el nivel divino la contradicción permanece por lo que así como debe ser posible ganar parcelas de conciencia para el inconsciente humano, debe serlo igualmente colaborar a que Dios reduzca el peso de “su sombra”. Es más ésta puede ser la razón para la que hemos sido creados y que no podemos fallar en nuestra parte de la batalla. Por tanto, el problema es quedarse en el conflicto y no ir más allá para trascender el exceso que entraña. Ello no quiere que decir que el conflicto bien-mal no pueda y deba ser superado pues no se trata de una contraposición más sino de la que instala el sufrimiento en lo más profundo del corazón humano.

En resumen, siempre debe perseguirse la derrota del mal, pero ésta difícilmente puede suponer su eliminación total ya que éste, como energía más que destruirse se transforma. Otra cosa es que como fruto de esa transformación, el mal puede dejar de existir para el que ha luchado con la cabeza alta y el corazón abierto.

X.1.5. Una “nueva alianza”: todos con todo contra el mal

Cuando se tiene claro que el primer y principal objetivo de cualquier acción humana es y debe ser la lucha contra el mal, muchas cuestiones se resuelven por sí solas. Porque ante tamaña empresa, nadie sobra, todas las manos son pocas, con tal de que estén dispuestas de buena fe a arrimar el hombro en esa lucha y contribuir a la tarea de construir de verdad “una” humanidad merecedora de tal nombre. Por lo tanto, cualquier solución que se proponga debe ser válida para todos, incluidos aquellos en principio peor preparados para la lucha. En este sentido, el problema no es creer o no creer, sino “saber” en qué creemos. También aquí el creyente no debería renunciar a ningún instrumento que le ayude a clarificar el “contenido” de su fe. Tampoco el ateo o el pretendidamente agnóstico deberían dejar de darse por aludidos pues en cuestión de ignorancias puede ser más una cuestión terminológica que de contenido lo que lo separa del creyente. De hecho, ante el enemigo común –el mal– resulta fácil percatarse de que es mucho más lo que une al creyente y al ateo que lo que les separa. En consecuencia, debe plantearse un modelo válido y accesible para todos, alejado de distinciones entre creyentes y no-creyentes, pues dividir es cosa del diablo.

De esta manera, el camino de todos confluye en la lucha contra el mal pues nadie está libre de él. Nadie sobra en la lucha contra el mal, pero ¿cabe plantear una estrategia igual para todos? (Capítulo IX), ¿somos iguales frente al mal? No es esperable por ejemplo que todos nos hagamos místicos de repente, ni tampoco resulta probable que cada individuo haga uso de todas las armas y alternativas propuestas y del mismo modo, a lo que se une que no se puede obligar a nadie a luchar contra sí mismo si no está dispuesto a ello. Tampoco la razón es la misma para todos pues, aunque no sabemos de qué está hecho el pensamiento, ni qué nos hace pasar de un pensamiento al siguiente y precisamente a ése y no a otro, lo que está claro es que esa conexión difiere de individuo a individuo. Una de las cuestiones de la literatura apocalíptica es precisamente que no todos somos iguales ni estamos igualmente preparados para acceder al verdadero conocimiento (Libro de Enoc y Qumrán) que es por esencia revelado a través de los elegidos (por ejemplo, Enoc y el maestro de justicia). También en el Apocalipsis de S. Juan sólo unos pocos, cuyo nombre está inscrito desde la creación del mundo pueden salvarse en el juicio final. Por otra parte, desde un punto de vista biológico, la teoría de la evolución de Darwin muestra que resulta imposible que todos tengan el mismo éxito al aceptar como principio básico la variedad entre los individuos de la misma especie (no hay dos vacas ni dos árboles iguales) sobreviven los mejores y los que mejor se adaptan.

En definitiva, cada ser humano luchará al fin y al cabo de manera distinta pues su lugar y armas dependerán entre otras cosas de sus habilidades y carácter (A. Gil Ibáñez y J.L. Cardero López, 2003 II), por ejemplo el hombre santo (donde se privilegia la pasividad) frente al hombre fuerte (donde prima la agresividad) (W. James, 1999, pág. 281). Por lo tanto, la acción debe adecuarse a sus características morfológicas, fisiológicas, caracteriológicas propias de cada individuo ya que la lucha no es igual para todos, aunque todos debamos estar unidos en la lucha contra el mal.

X.2. CON QUÉ LUCHAR: ARMAS AMBIVALENTES

X.2.1. Al mal se le combate con el bien y con el mal

X.2.1.1. Una apuesta activa por el bien y la dignidad

La lucha contra el mal nos lleva en pura lógica a tratar de aumentar el bien. A este respecto, nos recuerda el maestro jasídico Isaac Meier de Ger: “Por eso está escrito: ‘Apártate el mal

y haz el bien”, apártate por completo del mal, no te demores en su camino, y haz el bien. ¿Has obrado mal? Compénsalo, pues obrando el bien” (citado por N.N. Glatzer y recogido por E. Fromm, 1967, pág. 152). Ahora bien, el bien no sólo resulta a menudo derrotado por el mal, sino que solamente una fuerte persistencia e intensidad del bien puede acabar con el mal por desesperación y agotamiento, lo que está sin embargo al alcance de muy pocos. Kant afirmaba (“El triunfo del principio bueno sobre el malo y la fundación de un reino de Dios sobre la tierra”) que existe una lucha “que todo hombre moralmente bien intencionado ha de sostener en esta vida bajo la dirección del principio bueno contra los ataques del principio malo” (I. Kant, 1995, tercera parte, pág. 93). Por otra parte, el camino de la bondad no puede estar alejado del camino de la verdad pues sólo si sabemos quiénes somos podremos elegir lo mejor para nosotros y para el resto. Para esta tarea de descubrirse a sí mismo el ser humano no tiene más remedio que “luchar contra el mal, afrontar su sombra e integrar al diablo” (C-G. Jung, “The Fight with the Shadow”, citado por C. Zweig y J. Abrams, 2004, pág. 344). Lo que resulta claro es que el proceso no se completa por el mero transcurso del tiempo, ni basta simplemente con imitar a otros, sino que requiere una decisión activa por parte del individuo, así como un esfuerzo continuado y titánico de mantenerla. A este respecto los objetivos de la lucha están claros: una apuesta sin fisuras por el bien y la dignidad humana.

En todo caso, hacer simplemente el bien desplaza al mal pero no parece ser suficiente para acabar con él. Precisamente porque forma parte del bien amar al enemigo, la única opción ante una acción puramente bondadosa es esperar que el mal se canse, desista o se transforme ante el persistente ejemplo del bien. Pero no parece que tal vaya a ser el caso, o al menos no lo ha sido hasta la fecha a pesar de los grandes santos y santas que nos han precedido. Su acción ha sido necesaria y valiosa para evitar un triunfo arrollador del mal pero no ha significado su derrota. Por tanto, hacer el bien resulta necesario pero no suficiente para derrotar al mal. Ahora bien, al mal no sólo se le combate promocionando el bien, sino yendo a erradicar su raíz que es la inteligencia y esencia del mal. Tal vez hace falta el concurso de un aliado, eso sí provisional, inesperado: el concurso del propio mal.

X.2.1.2. El mal contra el mal: el fuego se combate con un fuego purificado

Que el bien no basta se demuestra por ejemplo en el cierto fracaso que acompaña a la promoción de las declaraciones de derechos humanos y libertades (supuesto elenco de virtudes y bondades) pues su proclamación y reconocimiento por leyes y jurisprudencias no ha conseguido acabar con injusticias, pobreza y maldades, por la sencilla razón de que el mal es perfectamente capaz de apropiarse del discurso del bien para desactivarlo y utilizarlo en su favor. Esta frustración ha llevado a más de uno a afirmar que para el mal no existe otro tratamiento que el mal (J. Baudrillard, 1991, pág. 95). Todos los días vemos cómo “un” mal puede curarse con “otro” mal, cómo una tragedia mayor (por ejem., la muerte de un hijo) hace pasar a un segundo plano y hasta desaparecer un dolor más liviano que sin embargo hasta entonces parecía inabordable.

Cabe recordar a este respecto el caso del nazismo, el cual supuso un intento de volver a la demonización de las víctimas, en este caso, una vez más, del pueblo judío. Su derrota fue la de un intento que sin embargo permanece latente en el subconsciente humano. Si bien hoy asistimos a un renacer de la preocupación por las víctimas (la principal base del pensamiento moderno de “ínfulas planetarias” para R. Girard, 2002, pág. 230), no siempre se acierta a la hora de identificarlas ni se aclara quiénes son los verdugos. Pues ¿quiénes son las víctimas reales? No parece que pueda darse una respuesta genérica o colectiva a esta pregunta sino “según el caso”. En todo caso no fue el bien el que logró acabar con los

reales o supuestos agentes del mal (Hitler), pues sólo cuando se encontraron acorralados o fueron detenidos con sus mismas o parecidas armas, se es pudo derrotar o emprendieron la huida. Parecería por tanto de nuevo que el mal requiere del mal para ser derrotado, según los siguientes pares: ataque bélico-respuesta armada, enfermedad-antibiótico, asesino en serie-policía y prisión. Pero tal vez lo más sorprendente es que esta dialéctica mal contra mal encuentra su fundamento en los propios textos religiosos, si bien aquí normalmente se añade la necesidad de purificarse una vez utilizado:

a) La propuesta de mitos cosmogónicos y escatológicos: el mal vence al bien y también al mal

El mal no resulta ajeno al proceso creativo/cosmogónico. Así, la mayor parte de las mitologías estudiadas pueden interpretarse como descripciones de luchas entre dioses que son al mismo tiempo buenos y malos, y que sólo su victoria final determina que puedan ostentar frente al resto el título de “representante primordial del bien”. Es decir, que si otro hubiera sido el resultado del combate igualmente el vencedor hubiera alzado el trofeo de la bondad triunfante. Este es el caso claramente en la lucha entre Marduk y Tiamat, donde un dios ambicioso e interesado vence a una tatarabuela a quien acababan de matar a su marido. De hecho, con Marduk (el orden) domina a Tiamat (el caos), pero lo hace con la violencia y utilizando unas armas nada amables. Resulta asimismo revelador que en Hesíodo para vencer a los titanes Zeus utilice a unos terribles seres, identificados en ocasiones como los cíclopes: “sumergidos en el Érebo bajo la tierra, trajo a la luz, terribles, violentos y dotados de formidable vigor... Cien brazos salían agitadamente de sus hombros, y a cada uno cincuenta cabezas le nacían de los hombros” (vv. 669-673). Es decir, de nuevo el mal resulta útil para vencer al mal. Igualmente, en el Génesis Dios utiliza el mal (pues su castigo supera cualquier idea de justicia) para responder al pecado de serpiente y ser humano, como lo hará después reaccionando frente a la rebelión de sus hijos, con el diluvio, o en Babel sembrando la división, la confusión y la discordia entre todos los seres humanos, situación que perdura hasta la actualidad. A este respecto, señala asimismo P. Ricoeur que al “enemigo originario” se le vence a través de la guerra y el crimen (2004, pág. 326) y en la lucha escatológica (por ejemplo, en el Apocalipsis de S. Juan sin necesidad de ir más lejos) los términos de la lucha no son nada suaves y las amenazas de Cristo tampoco.

Por tanto, una primera conclusión es que el bien es una categoría de la gustan adornarse los vencedores por lo que cuando bien y victoria van unidos debemos empezar por analizar con más profundidad si tal es el caso o solamente la consecuencia mecánica de la aplicación de una etiqueta justificadora. Todas estas mitologías dan muestras igualmente de que al mal no se le hace frente con el bien sino con un carácter igualmente terrible. Pero, ni siquiera esta violencia o los castigos sirven para eliminar al mal de la creación, de lo que cabe concluir que al mal (hasta la fecha) se le puede derrotar, pero sólo provisionalmente, pues siempre vuelve, transformado tal vez bajo otra apariencia formal que puede adoptar incluso la del mismo ser humano. Ello nos enseña que tampoco basta el mal, por sí solo y sin mayores matices, para derrotar al mal al menos de forma definitiva.

b) Job y mística: un sufrimiento dual

Aquí Dios utiliza y acepta el mal (sufrimiento de Job, muerte de sus hijos y criados, etc...) para vencer al mal (tentación de Satán) y conseguir el bien (rendición y abandono de la vanidad de Job). También para Elihu Dios no castiga con el mal que manda o permite sino que el sufrimiento en realidad se convierte en una vía para ser corregido y aprender (Job, 33: 19) o en el instrumento mediante el cual Yahvé transmite sus enseñanzas. De hecho, cuando el ser humano toca fondo y pierde toda esperanza es cuando puede aparecer el

ángel mediador favorable ante Dios y conseguir que el individuo se vuelva más cabal de lo que era en su juventud (Job, 33: 22-25).

Por su parte, en la mística la transformación personal lleva a que el sufrimiento pase de ser un problema a algo buscado y anhelado pues persiste abrirse a Dios y dar la ocasión de mejorar, comprender y purificarse. Incluso se ha sostenido que “en el sufrimiento está oculta, con una intensidad extrema, la fuerza ascensional del Mundo. Toda la cuestión es liberarla, dándole conciencia de lo que significa y de lo que puede” (Teilhard de Chardin, citado por J. Gil Velasco, 1982, pág. 185).

c) El descenso a los infiernos y la exaltación del mal escatológica

El descenso a los infiernos es una figura (Capítulo VII) que la mística comparte con otras doctrinas y movimientos religiosos. Básicamente se trata de que de algún modo para alcanzar el cielo (el bien) o la vida eterna primero se debe bajar al reino del infierno (el mal) o de los muertos. Dentro de este ámbito, cabe mencionar al shabataismo, la rama herética del judaísmo que sostuvo que para acabar con el mal había que introducirse en la fuente del mal para allí, dotado de una conciencia clara, cambiar su sentido y contenido (G. Scholem, 1996, pág. 233 y sigs.). Por ello la misión del mesías estribaba en descender al reino del mal (recuérdese que Cristo también descendió a los infiernos) para desde dentro romper las puertas de la prisión y aniquilar su poder. Esto llevó a una conclusión un tanto paradójica que incluía básicamente dos presupuestos: al mal había que combatirlo con el mal y la doctrina de la santidad del pecado (G. Scholem, 1996, pág. 262).²²⁷

Por otra parte, de acuerdo con parte de la literatura apocalíptica, haría falta que el mal triunfara para que el bien divino y humano se decidiera finalmente hacerle frente. Tal vez ello no resulte tan sorprendente, pero implica abogar porque sólo cuando el péndulo oscila hacia un extremo es cuando acaba su dominio y empieza a volverse hacia el otro. Por tanto, según esta visión, la victoria del bien vendría necesariamente precedida de la exaltación/saturación del mal que llevaría implícita su propia auto-destrucción, por tanto un descenso a los infiernos en toda regla. Sólo así un bien que no puede combatir el mal con sus propias armas encontraría el espacio necesario para existir sin obstáculos. Esta línea de pensamiento enlazaría con todas aquellas sectas y grupos que han abogado por generar mal-caos como el camino necesario hacia el bien.

En todo caso esta utilización limitada y controlada del mal no debe llevar a justificar su existencia. Resulta legítimo utilizar al mal como arma contra el mal, sólo si es una forma eficaz de acabar con el mal, sólo en la medida en que así sea y todo ello teniendo en cuenta que utilizar el mal aunque sea por una buena causa, nos contamina, por lo que ello requiere purificarse para liberarse definitivamente de sus efectos perniciosos.

d) La necesidad de purificarse o descontaminarse tras la lucha

Uno de los problemas de utilizar el mal contra el mal, como el fuego contra el fuego, es que el luchador puede acabar contaminado, abrasado en las llamas del maléfico enemigo, y terminar así por ser tan terrible como él. Para ese camino por tanto no hacía falta alforjas. Por ello, la contaminación que supone utilizar el mal debe ser purificada. Así en el mito baalico, Anat —a la que se presenta nada menos que como la pacificadora y la pretendida de los pueblos— combate con un grupo de guerreros pero luego, tras la lucha, se dispone a

²²⁷ Resulta curioso que los seguidores de la secta de Sabbatai Zwi desaparecieran prácticamente con el nazismo, precisamente cuando el mal estuvo a punto de triunfar de forma arrolladora en el mundo.

seguir un complicado proceso de purificación mostrando que la lucha contra el mal exige (al menos en ocasiones) utilizar también al mal (la violencia en la lucha) pero ello requiere purificarse una vez la batalla ha acabado. No obstante, el entrar en lucha con el mal no contaminaría al luchador cuando la intención de éste permanece elevada, cuando va más allá del mismo mal, cuando emprende un combate por su propia alma y por favorecer el encuentro con el Absoluto, como “lo Otro” diferente del mundo (P. Nemo, 1995, pág. 142).²²⁸

X.2.1.4. En conclusión: una acción ambivalente que combina bien y mal

Por tanto, ni el bien por sí solo basta, ni el mal sin mayores ayudas resulta eficaz para derrotar al mal pues cabe que no haga más que alimentarlo. Sólo una sabia y ecuánime combinación de bien y mal (o “firmeza” en sentido más eufemístico) puede ser determinante para la lucha. Lógicamente emplear el mal contra el mal tiene sus peligros, pues supone una excepción provisional y cauta al principio del que el fin no puede justificar los medios, pero en ocasiones no habrá más remedio, como ha ocurrido en la historia por ejemplo con el fenómeno del nazismo antes citado. En todo caso, cuando se emplee el mal siempre con “sabiduría y medida” y dirigido exclusivamente al alto fin de eliminar el mal, debe procederse a la descontaminación —al menos mental y emocional— tras su uso, a no ser que nuestro alto nivel de conciencia nos permita mantener la intención elevada, esto es, no egóica. En definitiva, un ser humano ambivalente que lucha con armas ambivalentes.

X.2.2. El lado positivo de la esperanza y la muerte

X.2.2.1. La esperanza como escudo

Como hemos señalado la esperanza tiene un carácter ambivalente. Ya vimos que existe una visión negativa de la esperanza, que a menudo pasa desapercibida, pues te hace alejarte del momento presente y de la responsabilidad actual para la lucha. En este capítulo final cabe traer a colación la esperanza-activa que mueve a la acción (positiva), frente a la esperanza-negativa que legitimaría el quedarse instalados en la espera de que otro-Otro resuelva nuestros problemas (negativa). La esperanza útil para la lucha es la que parte de la realidad tal cual se presenta y no tal como nos gustaría que fuera.

La esperanza se ha aludido en numerosas ocasiones que es “lo último que se pierde” y, de hecho, acudir a escenarios positivos futuros ayuda a calmar la ansiedad y la frustración. Cabe afirmar en este sentido que “contra toda esperanza actuaré y seguiré actuando siempre porque es ahí donde me juego mi dignidad como ser humano”. En este sentido, Heráclito sostenía que sólo esperando puede surgir lo inesperado pues esto es imposible de buscar como es y sin vía cierta (citado por A. García Calvo, 1985, pág. 369). Pero la esperanza no es una herramienta de lucha contra el mal, sólo el bastón que bien utilizado ayuda a no caerse. En este sentido funciona como nuestro escudo para evitar el desánimo o caer en la desesperación. Por el contrario, la falsa esperanza de mejores mundos futuros que ignora las características reales del mundo que pretende cambiarse sería como la ideología política que promete cambios sociales mediante medidas estructurales o coyunturales, pero sin cambiar al ser humano que debe introducir y gestionar a su vez esos cambios. En definitiva, el guerrero actúa con “la esperanza de liberarse de la oscuridad que

²²⁸ En el Bhagavad-Gita matar y morir no es algo malo en sí mismo —no forma parte por tanto de ningún decálogo—, entre otras cosas porque sólo se puede matar el cuerpo y no el alma. Lo malo sería matar a alguien para conseguir algo a cambio, pero si uno se desentiende de los efectos de su acción y los ofrece a la divinidad dicha acción resulta bendecida. Y es que: “[E]l hombre iluminado no se entristece por los vivos ni por los muertos” Shri Aurobindo, *La Bhagavad-Gîtâ* II: 11 (1970).

nos rodea” (Paul Mc Cartney, *Hope of Delivelance*, 1993, MPL Communications) aunque más allá de ello vive gozoso en el presente sea éste cual sea: si es bueno por ese motivo si no lo es porque es una oportunidad para plantarle cara.

X.2.2.2. La muerte como antídoto del mal

Resulta conocida (Capítulo III) la consideración positiva de la muerte desde un punto de vista puramente materialista, como puro remedio contra una vida que se juzga insoportable y sin sentido (Schopenhauer, Cioran, Pessoa, etc...). Lo que es bastante menos explícito es que en algunos textos religiosos se ofrece una visión muy similar, más allá del gnosticismo pesimista o acósmico del que beben muchos de esos autores “racionalistas”. Así, en “el mito de las Edades” de Hesíodo y el Génesis la muerte no era necesariamente considerada un mal en las épocas doradas de la humanidad, donde podía configurarse como algo exigido para una deseable renovación, siempre que la procreación y el placer no quedaran dentro del ámbito de lo problemático. Hesíodo defendía la existencia de la muerte, si bien ésta acaecía plácidamente como “sumidos en un sueño”, cuando la “dorada stirpe de hombres mortales” vivían como dioses, libres de preocupaciones, sin fatiga ni miseria, en una juventud permanente. En el Génesis de hecho la muerte sólo se presenta como un castigo a partir del momento en que la pareja primordial come del árbol del conocimiento del bien y el mal, donde toman conciencia de su existencia y valor como individuos y no como especie. Antes de ese momento nada lleva a pensar que la muerte de un solo individuo (por el contrario sí de la especie humana que era lo que realmente se concebía como eterna) fuera vista necesariamente como un problema. Si no, no se explicaría el temor de “los dioses” de que la pareja primordial comiera asimismo del árbol de la vida para devenir inmortales (luego no lo eran antes).

En la mayoría de la literatura apocalíptica, la vida eterna es un premio pero que debe conseguirse tras una muerte necesaria ya sea física o espiritual. Por tanto, aquí la muerte es considerada como un medio (necesario y por ello bueno) para un fin glorioso, la vida eterna que es la que importa realmente. Igualmente, al principio del Libro de Job éste muestra su pesar por haber nacido proponiendo la muerte como la única solución real al sufrimiento. Y los diálogos con los amigos comienzan con un discurso de Job donde éste reniega de su nacimiento (Job, 3: 12-13, 22). Esta concepción “positiva” (si se permite la expresión) de la muerte aparece si cabe con más rotundidad en la obra, presuntamente de Hesíodo —*Certamen*— donde directamente se sostiene el exceso-mal del mero existir y de la vida misma, y a la pregunta de Hesíodo “¿[Q]ué es lo mejor para los mortales?”, contesta Homero: “[A]nte todo, lo mejor para los que habitan sobre la tierra es no nacer, pero, si han nacido, lo mejor es atravesar lo más pronto posible las puertas del Hades” (líneas 76-79), palabras que en términos muy parecidos repite Edipo y también el demonio Sileno en su conversación con Midas (éste último citado por F. Nietzsche, 1973, pág. 56).

Cabe recordar, por último, el “muero porque no muero” de S. Juan de la Cruz y Sta. Teresa de Jesús en su afán por unirse a Dios cuanto antes. La noche oscura aparece asimismo fuertemente relacionada con la necesidad de pasar por una muerte iniciática o mística que se repite en todas las tradiciones —descuartizamiento en el chamanismo, extinción en el sufismo, gran muerte en el budismo zen, experiencia pascual en el cristianismo, etc...— pues a fin de cuentas “sin morir a lo anterior no hay revelación de lo nuevo sino incesante repetición de lo antiguo”. En este sentido, a través de la muerte mística el iniciado-místico debe enfrentarse al lado oscuro de Dios y salir victorioso. A fin de cuentas: “Ninguna criatura puede alcanzar un más alto grado de naturaleza sin dejar de existir” (Ananda K. Coomaraswamy, citado por J. Campbell, 1959, pág. 90).

X.2.2.3. En conclusión: para vencer al mal hay que superar el miedo a morir

La muerte es algo que sucede cada día, cada hora, nuestras células se renuevan, nuestros recuerdos perecen o cambian, nuestras ideas se matizan ¿Qué queda del niño que fuimos? Y ¿del adolescente? Ya murieron, al menos en gran parte, tan sólo permanece un recuerdo intermitente en algún rincón de la memoria. No obstante, muchas o algunas de estas afirmaciones pueden considerarse contrarias al “amor por la vida” el cual se considera, de forma particular en occidente, como parte consustancial del bien. Hasta el punto de que se tiende a contraponer la “lucha por la vida” al “*amor fati*” o aceptación del destino.

En todo caso, más allá de la polémica sobre los extremos vida-muerte, lo cierto es que para luchar contra el mal resulta ineludible superar al menos el miedo a morir. El héroe no es tal si la muerte le aterroriza, con lo que la primera condición es “la reconciliación con la tumba” (J. Campbell, 1959, pág. 316). En este sentido, la lucha contra los poderes del adversario pasa por vencer el temor a la muerte física y buscar conscientemente a través del verdadero conocimiento, en su lugar, la muerte espiritual o muerte mística que debe suponer un nacer de nuevo, como señala Jesús a Nicodemo. En definitiva, el héroe es aquel que ha logrado “nacer dos veces” (J. Campbell, 1959, pág. 128) y es en este segundo nacimiento donde toma conciencia de que la muerte no es más que el momento que puedo poner fin (provisionalmente) a la lucha.

X.3. UN SABER RELACIONAL-INTEGRAL

Que el saber (uno que salve, no que condene) es una herramienta fundamental ya lo decía el Jesús de los apócrifos: “Si te das cuenta de lo que haces, bendito seas, pero si no, maldito seas”, que bien podría, según Jung, ser el lema de una moral renovada (C.G. Jung, 1998, pág. 305). Es decir, al cambiar la visión de la realidad, cambia también ésta por lo que resulta fundamental responder a las preguntas: ¿qué saber para luchar contra el mal?, ¿cómo podemos combatirlo si no lo comprendemos? Pues bien, si frente al mal hay que “pensar, actual y sentir” (P. Ricoeur, 2006, págs. 58 y sigs.), en este estudio proponemos pasar a la acción dotados de un saber relacional-integral que privilegie una razón abierta asimismo a la emoción, la imaginación y la intuición. En este sentido, la adquisición del conocimiento necesario debe entenderse no como una posibilidad más sino como una obligación moral de cada individuo (C.G. Jung, 1991, pág. 200) para llegar a hacernos realmente humanos, con lo que saber y lucha se identifican en la práctica. Pero primero haremos algunas observaciones sobre el carácter ambivalente de ese saber.

X.3.1. Un saber también ambivalente

X.3.1.1. En los mitos cosmogónicos: arma y amenaza

El papel del conocimiento en Hesíodo y en el Génesis (mito de la caída) no es netamente positivo. Los titanes (de *titainein*, “sobrepasarse a sí mismo”) son expulsados del cielo por “tratar de ser más de lo que se es en realidad” (es decir, vanidad divina) actitud compartida con los humanos. Los dos son castigados, como ocurre en el Génesis, donde la serpiente (transmisora de conocimientos) es expulsada del cielo, y condenada a arrastrarse por el suelo y ser enemiga de la estirpe de la mujer, junto al ser humano. Del mismo modo, el mito de Prometeo se relaciona con el mito de la caída pues robar el fuego como origen de todos los males cumple la misma función que comer del árbol del conocimiento. En uno u otro caso, se trata de un comportamiento de rebeldía y desobediencia por un lado y de tratar de acceder a un conocimiento prohibido que puede acercar a los seres humanos a la condición de dioses, por otro. En los dos mitos el ser humano es castigado por tratar de

emular a los dioses y no estar preparado para ello o hacerlo antes (en su caso) del tiempo debido.²²⁹ Por otra parte, en el mito de Babel los seres humanos son castigados igualmente por tratar de alcanzar el cielo y por tanto convertirse en dioses, y el castigo consiste precisamente en confundirles haciéndoles hablar lenguas distintas y no entenderse entre ellos. De esta manera, se impide simbólicamente al ser humano alcanzar a los dioses, privándoles del conocimiento necesario para construir una torre infinita para llegar al cielo y ser como ellos.

El saber en Enuma Elish y Baal tiene más que ver con la magia necesaria para vencer al oponente. Así, Marduk es el Dios de la sabiduría, de las artes mágicas, del consejo y de las curaciones. De hecho, la lucha entre Marduk y Tiamat ha sido interpretada, además de la victoria del bien sobre el mal, como la preeminencia de la luz del sol sobre las fuerzas del invierno y como la constatación de la superioridad de la inteligencia y la razón sobre la fuerza caótica, desordenada e irracional (F.L. Peinado y M. G. Cordero, 1981, págs. 82-84). De esta manera, bien, luz-calor y el binomio razón-inteligencia aparecerían, una vez más, unidos. Por su parte, recordemos que Yam llevaba las de ganar en su lucha contra Baal hasta que apareció el dios artesano y transmisor de conocimientos Kothar, quien provee a Baal de sus armas mágicas (las dos mazas llamadas Yagrush y Ayyamur) que resultarán fundamentales para la lucha y para vencer las resistencias destructivas frente a la obra creativa. Khotar será igualmente el encargado de la construcción del palacio, como precursor de la relación entre saber y arquitectura sagrada. Por tanto, la transmisión de conocimientos cuando tiene lugar entre dioses no produce los mismos efectos devastadores que en el caso de que el receptor sea el ser humano como ocurre en el Génesis o en el Libro de Enoch.

Es decir, en estos textos el saber no sería un arma contra el mal sino la forma más segura de molestar o vencer a los dioses.

X. 3.1.2. En lo apocalíptico: arma y transmisión indebida

El conocimiento se presenta también aquí como un problema al ser objeto de una transmisión indebida por parte de los dioses o ángeles rebeldes, así como un impedimento —en tanto conocimiento humano— para entender los misterios divinos. Por otra parte, lo que está en cuestión en ocasiones (Apocalipsis de S. Juan) no es tanto la ignorancia o la falta de sabiduría sino más bien la idolatría, la impureza y la injusticia de los hombres. Ahora bien, al mismo tiempo en la literatura apocalíptica se trata de revelar lo que está oculto y anunciar lo que está por venir por lo que se reconoce el valor de la inteligencia para entender el sentido del mensaje y no caer en las trampas del maligno. Más en concreto, la literatura apocalíptica goza de un contenido sapiencial, no sólo porque normalmente se base en una revelación de lo que está oculto —sea del futuro, sea del presente, sea del mundo del cosmos y los astros— por medio de mensajes proféticos y visiones —recibidas a menudo en estado de éxtasis, lo que la relaciona asimismo con la mística— sino porque exige a los seres humanos también un cierto conocimiento para encontrar el camino que conduce a la vida eterna. En todo caso, tanto en los libros propiamente llamados de sabiduría como en la literatura apocalíptica el mensaje es que “el plan de Dios no puede

²²⁹ Prometeo sería la Eva del Génesis o quizás la misma serpiente pues asume el protagonismo principal del acto de rebeldía y osadía, mientras que Pandora se relacionaría más bien con Adán pues actúa en un segundo lugar. En otro enfoque más literal, tanto Pandora como Eva asumirían el papel de instrumentos del mal, pero en ningún caso Prometeo sería el Adán del relato bíblico ya que este último aparece como un actor secundario que hace seguidismo y que sólo osa defenderse ante Dios con la actitud no muy valiente de echar la culpa a su compañera (la otra).

sino triunfar”, sin embargo el cómo y el cuándo se remiten al misterio, eso sí un misterio futuro (así, É. Puech, 2003, pág. 165; J. Trebolle, 2002, pág. 301).

En definitiva, el saber y la lucha apocalíptica no son conceptos enfrentados ya que el saber se manifiesta como instrumento privilegiado para combatir al mal.²³⁰

X.3.1.3. Job y mística: entre el silencio racional y la paradoja

Los amigos de Job exclaman: ¿cómo puede saber éste que no es culpable si sólo Dios es sabio?: “¡Ojalá Dios hablara, que abriera sus labios para responderte y te revelara los arcanos de la Sabiduría que desconciertan toda sagacidad!” (Job, 11: 5-6). Y termina en la tormenta con un Job calla asume el lugar que ocupa. Por tanto, frente a un Dios que consigue escapar al juicio moral imponiendo su poder, no la justicia, el ser humano acepta su disolución, el misterio, el silencio y renuncia a la razón.

Por su parte, a través de la experiencia mística se logra “ver” la realidad de otra manera que dota de un contenido aparentemente superior, o al menos de otra calidad, a lo que se ve y se siente. Decía a este respecto S. Juan de la Cruz que la altísima sabiduría y lenguaje de Dios sólo se puede recibir “en espíritu callado y desarrimado de noticias discursivas” (S. Juan de la Cruz, *Llama de amor viva*, 3: 37, 1957, pág. 1062), y así declama: “Se quedó mi sentido de todo sentir privado, y el espíritu dotado de un entender no entendiendo, *toda ciencia trascendiendo*” (S. Juan de la Cruz, 1957, pág. 29). En este sentido, la noche oscura representa una fase necesaria por la que habría que pasar para llegar al estado potencial de unión o percepción directa de Dios, quien a través de las pruebas más variadas –dolor, enfermedades, persecuciones– (un aparente y provisional alejamiento o abandono divino), trataría en realidad de dilatar el corazón del místico, hacerlo desprenderse de cualquier apego, así como purificar su amor para hacerle dirigirse a Dios por sí mismo y no por lo que éste pudiera otorgarle.

X.3.1.4. El saber ambivalente en acción: la astucia como antídoto frente al engaño

¿Cómo superar el engaño que entraña el mal? La finalidad de la lucha no es adaptar el individuo al engaño general que nos rodea (y así superar el conflicto) sino apartarlo de él, superándolo y destruyéndolo. De esto nos habla la religión o al menos la parte de ella cuando propone la transformación del individuo. La tarea es llevar a la luz lo que está cubierto por el velo del engaño, la manipulación y la ignorancia. En este sentido, la capacidad que se requiere para entrar y salir del laberinto (el engaño hecho sistema) recibe en el mundo griego el nombre de *mêtis* que representa la habilidad para enfrentarse a los problemas u obstáculos con astucia, carácter paradójico y plasticidad, allí donde el intelecto común fracasa (ver J.-P. Vernant y M. Detienne, 1988). “Nos encontramos en *el laberinto*, y hemos de ‘movernos’ siguiendo el recorrido en el que se extiende, ‘señalando al centro’ para poder ‘resolver el problema’; e inmediatamente después ‘buscando un camino de salida’ para escapar a la lógica misma de esa búsqueda. Éste es el fundamental mitologema de origen religioso, elaborado en forma de relato y de imagen en el seno de las más antiguas civilizaciones mediterráneas” (C. Bologna, 2006, pág. 9). El sabio es un guerrero que sabe

²³⁰ Sobre un posible conflicto entre saber y lo apocalíptico se ha dicho que “[L]os sabios intentan superar la brutalidad arbitraria de la realidad y de la vida por vía del conocimiento e incluso del escepticismo; los autores del Apocalipsis, por su parte, esperan que una etapa de violencia cósmica y escatológica supere de una vez por todas la insoportable violencia de la historia pasada y presente” (J. Trebolle, 2001, págs. 72). Pero “no es suprimiendo textos o enfrentando unos a otros como se puede alcanzar a comprender el sentido global de todos ellos. El hecho es que nos han llegado transmitidos dentro de una tradición unitaria y plural a la vez” (J. Trebolle, 2001, págs. 72 y 73), a la que asimismo cabría calificar de ambivalente.

defenderse, que sabe traducir por tanto la sabiduría en praxis y acción, que como Teseo sabe avanzar por el tortuoso camino del conocimiento y la verdad que lo conduce al enfrentamiento con el Minotauro, para ello debe vencer al engaño con el mismo engaño pero desenmascarándolo (Ibíd., pág. 13). El ser humano debe volver al árbol del conocimiento del bien y el mal, y vencer a la serpiente justamente con sus propias armas, que son la astucia y la tentación; es decir, debe volver y responder a la serpiente que “sí, que comerá del árbol, pero después de ella”.²³¹

En consecuencia, el héroe debe ser “astutos como las serpientes y mansos como las palomas” (como recuerda Jesús), pero superando en bondad y astucia a los dos, en tanto ser humano y no mero animal. Esta astucia es por tanto el complemento de un amor que no quiere ser sinónimo de fragilidad pues el mal siempre trata de aprovecharse de la debilidad o candidez humana (ver, por ejemplo, el caso de Yago en *Otelo* en R. Raatzsch, 2009).²³² En este sentido, la respuesta emocional frente al mal tiene que saber renunciar a la lamentación y a la queja (P. Ricoeur, 2006, pág. 62) pues la lucha contra el mal requiere de valor, coraje y persistencia, no es tarea para timoratos. Incluso para saber hay que osar querer saber, por lo que el valor también resulta esencial para atreverse a saber lo que tal vez no nos hubiera gustado haber conocido nunca. En realidad, “el valor no es simplemente *una* de las virtudes, sino la forma de todas las virtudes en su punto de prueba, lo que significa en el punto de máxima realidad” (C.S. Lewis, 2007, pág. 131). Y es que la fortaleza es una virtud imprescindible para la labor del héroe en la lucha contra el mal, al menos como esfuerzo titánico para resistir en el bien (J. Aranguren, 2000, págs. 154, 158). En otras palabras, lo que no se pone a prueba no existe o no sabemos qué grado de realidad o autenticidad posee. Por ello necesitamos un “Un Yo que no deserta cuando vienen los problemas, un Yo que persiste, que soporta la verdad y que está a la altura del mundo y del destino” (C.G. Jung, 1991, pág. 304).

Por último un complemento de la astucia que no debe despreciarse es el humor pues frente al exceso del mal no cabe más que la desesperación o la risa.²³³ De hecho, Kant lo contemplaba como un contrapeso del mal, y como un complemento a las recetas volterianas con que combatir las penas de la esperanza y el sueño (I. Kant, 1975, págs. 410-411). Del mismo modo, la lucha implica estar dispuestos a cambiar el marco cognitivo dominante que nos sirve de referencia, ser capaces de poner en cuestión lo cuestionable y resolver las contradicciones elevándolas a otro nivel. Es decir, al mal hay que descolocarle, para lo que el humor y la ironía sirven eficazmente.

²³¹ Ser sabio en Mesopotamia consistía en reconocer que el hombre es un ser para la muerte, pero también una astucia de vivir, “un salir airoso de las trampas de los dioses y de los regalos y desengaños de la vida” (J. Trebolle, 2001, pág. 29).

²³² Respecto al amor podríamos citar como hace C.G. Jung (1991, pág. 357) al propio Job [“Me taparé la boca con la mano. Hablé una vez..., no he de repetir” (Job, 40: 4)] o a S. Pablo [“Todo lo excusa. Todo lo cree. Todo lo espera. Todo lo soporta” (I Corintios, 12: 7)]. Un saber que une nos acerca al amor, entendido como fuerza que religa lo que está disperso, enfrentado. Al fin y al cabo, sólo mediante el acto de amar es posible soportar la verdad del mal” señalaba M. Eliade (1980 II, pág. 163). Así, el amor sería el final de un proceso al que se llega tras haber demostrado que se comprende (por lo tanto de alguna manera se conoce), se acepta y se respeta al otro. Amor y verdad quedan de esta manera insondablemente unidas.

²³³ A este respecto decía Lutero que “la mejor forma de expulsar al diablo, si no se rinde ante el texto de las Escrituras, es mofarse y no hacerle caso porque no puede soportar el desprecio” y Tomás Moro decía “El diablo... el espíritu orgulloso... no puede aguantar que se mofen de él...” (citados por C.S. Lewis, 2007, pág. 10). Resulta asimismo célebre en este sentido la célebre escena de los espejos al final de *El Lobo Estepario*, donde Hermann Hesse (2004) hace muy parecida propuesta y es que “una dosis suficiente de humor inmunizaría al hombre contra los ideales fingidos y fraudulentos” (K. Lorenz, 1980, pág. 334). Pero el diablo también domina el arte de una risa falaz, histriónica y sin objeto; más ambivalencia.

X.3.2. Un saber relacional-integral para superar una razón excluyente y un saber compartimentalizado

X.3.2.1. Un método-razón relacional-integral

La obsesión por clasificar, etiquetar, separar, dividir, con el fin de ordenar no ha conseguido sino mantener y fortalecer la ambivalencia, frente a lo cual sólo cabe relacionar e integrar. La lucha contra el mal y la lucha por el saber confluyen en un solo camino: el que trata de poner luz en la oscuridad y claridad en la confusión aunque la incertidumbre nos acompañe siempre de cerca y no quepa eliminarla del todo. “El amor al prójimo como a ti mismo” tendría su correlato en el ámbito de la sabiduría con “la verdad no se consigue nunca en soledad”. Por tanto, no se debe despreciar el conocimiento de los otros sino compartir el propio con el ajeno. Esta idea ciertamente no es del todo nueva (como prácticamente ninguna idea puede serlo) pues ya Vladimir Soloviev en 1874 (*La crisis de la filosofía occidental*) propuso, bajo el influjo del último período de Schelling, una sabiduría “unitotalista” de carácter místico, donde se diera una síntesis de los conocimientos científico, formal (lógico y filosófico) y teológico o de lo Absoluto (citado por JM. Almarza, 2006 II, págs. 103, 104).²³⁴ Del mismo modo, M. Fernández del Riesgo (2005, pág. 103) ya propuso que el diálogo entre disciplinas requiere una “razón integral, es decir, emocional, analógica y simbólica que lleve al límite sus posibilidades de inquirir animada por la pasión del sentido...”

No resulta sorprendente que los grandes pensadores que realmente han provocado un salto cualitativo, que han influido verdaderamente en cambios sociales que determinan un antes y un después, se hayan distinguido por haber construido modelos que sintetizaban posturas aparentemente contrapuestas o contribuían a disolver la división conceptual y de métodos. Así, para Maldelbrot los grandes descubrimientos serían el fruto de errores en la transferencia de conceptos de un campo a otro, llevada a cabo por un investigador con el talento necesario para ello. Kant formuló en esa línea una genial síntesis trascendente de Platón y Aristóteles, de racionalismo y empirismo. Schopenhauer llevó a cabo por su parte una creativa síntesis entre la cosmología budista, el idealismo de Platón y la posición trascendental de Kant, concluyendo que el mundo real es representación. Hegel unió el mundo de la filosofía griega con las fuentes orientales del taoísmo de Lao-tse, considerando a la dialéctica como obra del “espíritu absoluto”. Edmund Husserl con su fenomenología trató de superar la diferencia entre racionalismo y empirismo. Tocqueville unió igualdad y democracia, y K. Marx puso en relación a la economía (eliminación de la propiedad privada, medios de producción, lucha de clases), la política (dictadura del proletariado, eliminación del Estado) y la filosofía (materialismo histórico). De hecho, algunos científicos a la vista de los nuevos descubrimientos han sostenido la necesidad de que las definiciones científicas se basen en relaciones y no en objetos separados (el antropólogo Gregory Bateson habla de la necesidad de concentrarse en la “pauta que conecta”, citado por M. Talbot, 1988, pág. 128).

El enfoque relacional funciona en este sentido como complemento necesario del enfoque mecanicista que entiende que el modo correcto de proceder para comprender un fenómeno es reducirlo a sus partes más pequeñas. No se niega la utilidad del mecanicismo, pero es lo reductor de no ir más allá. No obstante, si aceptamos que resulta positivo que exista una mayor relación entre ciencia, filosofía y religión, surge la pregunta: ¿y en caso de conflicto, qué? Algunos sostienen que en estos casos debe predominar siempre la razón, dando por supuesto que existe una sola razón que oponer, sin entrar a analizar los conflictos que se dan dentro del propio dominio de la razón, por ejemplo entre razón filosófica o a la razón

²³⁴ No por casualidad Soloviev era persona preocupada por el mal (“Breve relato del Anticristo”, 2006).

científica, o al interior de estos ámbitos pues no existe el pensamiento monolítico. Otros preconizan que no puede predominar la razón pues la religión aspira a una verdad superior y tiene una dinámica propia que no puede ser puesta en cuestión de forma automática desde presupuestos que simplemente operan a otro nivel. Cabría proponer una solución intermedia ¿en caso de conflicto? Continuar el debate, buscando más y nuevos argumentos para convencer al otro. De hecho, la religión sólo podrá oponerse con éxito a la ciencia cuando el razonamiento científico contenga algún tipo de laguna o inexactitud, por lo que mantener el debate abierto es sano y positivo para la ciencia ya que obliga a ésta a perfeccionar y completar sus propios planteamientos. Si la verdad científica es realmente incuestionable, quiere decir que resulta tan evidente que nadie en su sano juicio la puede negar, al menos con el suficiente éxito como para convencer a otros. Así ha pasado con la constatación de que la tierra se mueve o con que el planeta en el que vivimos tiene forma circular, lo que eliminaría la posibilidad de cualquier abismo en los “presuntos” límites de una superficie plana. Siempre hay que recordar en este sentido con Norberto Bobbio que frente al mal no sólo ha fracasado Dios sino también la razón (“Gli Dei che hano fallito: alcune domande sul problema del male” en N. Bobbio, 1994, págs. 195-209).

El método relacional-integral permite asimismo otorgar un importante papel al lenguaje simbólico, como máxima expresión del mito, ya que buscaría a través de la paradoja y la metáfora un ir más allá de las apariencias así como una co-implicación de contrarios. En definitiva, una verdadera “lógica de la contradicción” en correspondencia con la realidad ambivalente que representa la vida humana y la búsqueda de sentido relacional (ver J.M. Mardones, 2000, pág. 30).²³⁵ Por último, este método permite “situar la aportación de cada saber en su propio nivel y descubrir lo original de su contribución al desvelamiento del sentido global” (J. Martín Velasco, 2004, pág. 11). De esta manera, una tradición que persiga perdurar debe estar abierta por tanto al progreso y al cambio, pues de otra forma resultaría contradictoria con la naturaleza histórica del ser humano. Por su parte, el progreso deberá tener en cuenta a la tradición para evitar la tentación de dar saltos sobre el vacío (M. Fernández del Riesgo, 2005, págs 31-36).

En resumen, cualquier teoría que trate de buscar con honestidad intelectual y emocional la verdad que está a nuestro alcance debe contar con los siguientes presupuestos relacionales: es mucho más lo que no sabemos que lo que sabemos de la realidad que nos constituye y nos rodea; cuanto más sabemos, más sabemos que no sabemos (el incremento de conocimiento es directamente proporcional a la apertura de nuevas preguntas); lo que no sabemos afecta o puede afectar potencialmente a todo lo que sabemos o creemos saber. Estos límites y condiciones del saber humano aplicados a la relación entre doctrinas o disciplinas compartimentalizadas producen asimismo los siguientes criterios: a) hay una parte de la doctrina/disciplina distinta a la que defiendo que me merece una consideración claramente negativa, crítica o irrelevante; b) no obstante lo anterior, acepto que hay partes de esa doctrina/disciplina que en principio critico, que desconozco, no comprendo bien o al menos me suscitan dudas; c) hay otra parte de esa doctrina/disciplina que en principio puedo compartir o podría hacerlo si se dieran determinadas circunstancias o se introdujera algún matiz o variación. Luego, si se van llenando las casillas a), b) y c) con el contenido que encaja en cada supuesto iríamos descubriendo que el tamaño de las letras b) y c) es notablemente (y sorprendentemente) mayor que la a).

²³⁵ Para J.M. Mardones, “se precisa una lógica coimplicativa que encaje las diversas realidades, aun contradictorias, a través de un lenguaje simbólico o dramático en una gran implicación relacional. Y a esta trama, que a menudo adopta la forma de relato, es lo que justamente llamamos mito” (2000, pág. 146).

Por último, cada teoría, doctrina, acción, proveniente tanto del campo de las ciencias sociales como naturales, o incluso de la vida corriente y diaria, debe plantearse con el objetivo de tenerse por válida y no banal en su aportación directa o indirecta a la disminución o arrinconamiento del mal en el mundo. Un buen comienzo de este examen es valorar el daño real o potencial que esa teoría, doctrina o acción supone o puede suponer para otros seres humanos. Si no pasa el examen con nota mejor seguir investigando o simplemente dedicarse a otra cosa. En todo caso, este método no es un mero procedimiento forma sino que tiene vocación de integrar y trata de superar nuestro estado limitado (cada uno el suyo) para acercarnos a otro desde el que poder observar la realidad tal como es, yendo para ello si es necesario más allá de la razón, sin perder ni la dignidad, ni el sentido común, ni la sensatez, que son los límites de toda osadía, ni el objetivo irrenunciable de enfrentarse al mal. En este sentido, el saber relacional-integral se configura como “el intento permanente, evolutivo y no estático de alcanzar la verdad, tanto la del mundo visible a nuestros sentidos como la de ‘lo absolutamente otro’, que se da a través de la relación, tanto por medios sofisticados como ordinarios, entre el camino religioso, filosófico y científico, todo ello con el objetivo final de eliminar al mal de nuestras vidas y del mundo”.

Como conclusión puede afirmarse que la receta es “relacionar, relacionar siempre” dentro de un nuevo paradigma de la complejidad en contraposición a teorías blindadas.²³⁶ Este enfoque daría como resultado un conocimiento más rico, donde se da la unión entre el orden y el desorden, donde la contradicción y la paradoja encuentran cabida y no rechazo, donde la certeza no es nunca el punto necesario de partida, pero tampoco un objetivo imposible de aproximarse o alcanzar en el tiempo.

X.3.2.2. Una triada de saberes con objetivos en común

El método que acabamos de describir tiene la virtud igualmente de facilitar los esfuerzos de relacionar ciencia, religión y filosofía, desde enfoques interdisciplinares, impulsado desde ámbitos muy diversos.²³⁷ Existen de hecho varias razones que facilitan o impulsan a hablar de una posible cooperación: por ejemplo, Teilhard de Chardin ya demostró que la religión puede aportar mucho a la ciencia y beneficiarse a su vez grandemente de los descubrimientos científicos para enriquecer la interpretación de los textos religiosos. Y algunas de las aportaciones más originales de religiosos innovadores para su tiempo como Duns Escoto (relacional) o Nicolás de Cusa (paradójico), junto a las del propio Chardin, han encontrado confirmación en el pensamiento científico actual. Por otra parte, si los descubrimientos, por ejemplo, de la física cuántica o de la astrofísica cambian nuestra manera de entender o acercarnos a la realidad, resulta lógico que la manera de interpretar las imágenes que reflejan los textos religiosos también se vea afectada, máxime en un mundo compuesto por seres humanos con mentes finitas que tienen que conformarse más que con soluciones definitivas y acabadas con sucesivas aproximaciones provisionales a esa misma realidad (E. Miret Magdalena, 2006, págs. 15, 16, 109, 254). Por su parte, George Berkeley (1996) ya sostenía que la realidad es espiritual, y para A. N. Whitehead (1993, pág. 225) la religión como expresiva de una de las fundamentales experiencias de la humanidad debía interactuar con la ciencia como un factor clave para proveer los nuevos desarrollos necesarios.

²³⁶“Teorías guarnecidas epistemológica y lógicamente, metodológicamente aptas para afrontar lo que fuere salvo, evidentemente, la complejidad de lo real” (E. Morin, 1995, pág. 59, nota 7).

²³⁷ Así en el número especial de la *Revista Pensamiento* realizada por la Universidad Pontificia de Comillas, se relatan las actividades del “*Metanexus Institute for Science and Religion of Philadelphia*” (Javier Montserrat, 2008, págs. 579-590).

Necesitamos por tanto un saber “que se atreva” con la búsqueda de la verdad pues aunque tal vez no esté a nuestro alcance directo la verdad absoluta, “no es menos cierto que el conocer humano *pretende la verdad* (como conformidad con lo real) y que no se le niega todo acceso a ella sin contradecir algo muy vital suyo” (J. Gómez Caffarena, 2007, pág. 430, cursiva en el original). Decía asimismo el célebre biólogo Thomas H. Huxley (uno de los primeros en apoyar las tesis de Darwin) que: “Lo conocido es finito, lo desconocido infinito; intelectualmente permanecemos en una isla en medio de un inabarcable océano de inexplicabilidad. Nuestra ocupación en cada generación es reclamar un poco más de tierra” (citado por M. Kaku, 1996, pág. 320). Tal vez esa sea la clave y la actitud que permita relacionar ciencia y religión en su objetivo común de luchar contra el mal (ignorancia). Es decir, religión, filosofía y ciencia están condenadas a entenderse, al menos cuando toman como objetivo común el de hacerle frente al mal, y para lo cual cada una debe asumir un enfoque de humildad que la abra a poder ser ayudada por las demás. Esta lucha representa el punto de unión de las tres ramas del saber, el enemigo común a batir. Decía Antístenes, según nos recuerda Montaigne, que el mejor aprendizaje es “desaprender el mal” (M. Montaigne, 2002, Libro, II, Ensayo XI, pág. 346). Lo esencial no es cómo surge nuestro mundo sino por qué existe una deriva permanente e insoslayable que hace que el mal forme parte inevitable de esa creación. Ni la razón, ni la ciencia, ni la religión, por separado, han sido capaces de ofrecer una respuesta clara y convincente de las razones. Ése ha sido su mayor fracaso.

En definitiva, la herencia cultural de occidente tiene dos padres –la ciencia y la filosofía– y dos madres –la tradición judía y la cristiana. No conviene para una persona honesta renegar de la herencia de sus ancestros, entre otras razones, porque por mucho que le pese está inscrita en sus genes. Para avanzar en el conocimiento de lo que no sabemos se impone cooperar entre disciplinas y relacionar, relacionar siempre. Esto se aplica tanto a la religión, como a la filosofía y a la ciencia. Para ello, cabe proponer, según lo visto, cuatro criterios:

a) la ciencia marca el límite del conocimiento racional, pero no puede amordazar a otros tipos de conocimiento.

b) frente a lo que permanece como desconocido, se impone la humilde reverencia frente al misterio. De nuevo religión, filosofía y ciencia deben cooperar, si bien aquí, la religión puede marcar el camino y ofrecer las imágenes y mitos más eficaces.

c) el papel de la filosofía debe ser el de controlador y árbitro, puente entre lo conocido y lo desconocido, o en otras palabras entre el dominio de la ciencia y el dominio de la religión, para evitar y alertar de los excesos de una y otra. En cuanto árbitro la razón evita abandonar el territorio innegociable del sentido común y de la dignidad del ser humano.

d) nunca debe olvidarse que el objetivo final de todo saber es la lucha contra el mal.

Seguidamente veremos cómo puede articularse cada uno de los tres saberes para ser más eficaz en la lucha contra el mal.

X.3.3. ¿Qué religión para vencer al mal?

X.3.3.1. Eficaz contra el mal

La religión puede ser un arma eficaz contra el mal pero también existe el peligro de la “vanidad religiosa” (cuando una doctrina piensa que tiene toda y la única verdad,

despreciando al resto) y entonces puede ser motivo de enfrentamientos, conflictos y guerras se convierte en instrumento del mal. Hoy, al menos en occidente, parecen felizmente abandonadas algunas visiones de la religión un tanto problemáticas.²³⁸ Por ello, podemos plantear un concepto y contenido de la religión más relacional y que sea más útil para la lucha contra el mal. La religión sería en este sentido el conjunto de experiencias y códigos simbólicos a través de los cuales el ser humano se relaciona con lo sagrado, lo numinoso, lo incognoscible, lo absolutamente otro, lo infinito.²³⁹ El objetivo de una religión moderna sería hacer de esta relación del ser humano con lo “supra” o “trans” humano algo sistemático, racionalmente asumible y que le procure una mayor dignidad. Qué sea en realidad ese ser trans-humano (al otro lado de lo humano) o supra-humano (por encima del ser humano) puede variar de religión a religión, pero cabe identificarlo con lo sagrado y en términos más genéricos como la conciencia que supera o trasciende el nivel a que ha llegado el propio ser humano, representando igualmente el ideal de lo mejor.

Contra el mal la religión puede y debe luchar. Prueba de ello es el ritual del exorcismo pues independientemente de que el sujeto sea realmente un poseso o simplemente un enfermo mental, lo cierto es que existen casos documentados donde esta práctica tiene éxito, es decir consigue que el “paciente” mejore, se sienta liberado y pase a hacer vida normal. Del mismo modo como armas eficaces contra el mal S. Pablo proponía (Efesios, 6: 14-17): ceñida la cintura con la Verdad, la Justicia como coraza, calzados con el Celo por el Evangelio de la paz, escudo de la Fe, el yelmo de la salvación y la espada del Espíritu, que es la Palabra de Dios. ¿Qué más ofrece la religión al guerrero contra el mal? Detrás de la religión hay una necesidad evidente de consuelo, de ser protegido por “lo otro”, por lo sobrenatural, por lo que es más fuerte y sabio que cualquier humano. Mientras que esta necesidad siga presente en el interior de un gran número de seres humanos, la religión seguirá siendo necesaria. A este respecto J. Habermas reconoce que “en una situación de pensamiento post-metafísico como es la nuestra, la filosofía no puede sustituir al consuelo con el que la religión puede ayudar a soportar el dolor inevitable y la injusticia no reparada...” (citado por M. Fernández del Riesgo, 2005, pág. 97). Es decir hasta tanto (si es que puede) el ser humano no se convierta en dios, seguirá necesitando a Dios.

La religión, como hemos visto al analizar los textos apocalípticos, ofrece también un consuelo a los vencidos con una posible recompensa tras la muerte, pero ese consuelo obviamente no basta, si bien puede ser útil en la medida que ayude al luchador a vencer sus miedos y superar sus momentos de desánimo. Si la religión se limitase a ser un mero escape de este mundo se deslegitimaría a sí misma, pero si sirve para reforzar la acción en este mundo, si hace más eficaz la lucha contra el mal, se dotará a sí misma de un claro sentido. De este modo, una religión que se quede en mero consuelo no serviría de gran ayuda para la lucha e incluso podría convertirse en un buen aliado del maligno, que prefiere víctimas pasivas aunque estén muy consoladas. Es como el Gran Inquisidor de Dostoievski que

²³⁸ La Iglesia católica tardó en aceptar los derechos humanos, tal vez porque las primeras declaraciones (Bill of Rights y Revolución francesa) estaban imbuidas de cierto espíritu no sólo antiabsolutista sino también anticatólico, a lo que se uniría que el optimismo antropológico que subyacía en las declaraciones de derechos humanos chocaba con el “estado de caída y el pecado original”. Por ello, desde Pío VI (1775-1799) los Papas fueron bastante críticos con todos o parte de esos derechos, mostrando asimismo un rechazo al liberalismo al que se acusaba de los desórdenes de la modernidad. Posteriormente, León XIII reconocería los derechos económicos y sociales (1891), Pío XI y XII serían más abiertos hasta que Juan XXIII y el Concilio Vaticano II sancionase definitivamente su adhesión a los derechos humanos (ver M. Fernández del Riesgo, 2005, págs. 104 y 105). Este recorrido podría servir de ejemplo a otras confesiones que muestran todavía ciertas dudas.

²³⁹ En todo caso, lo que caracterizaría a la religión más que el tipo de credo o ritual que se tenga sería la salida del individuo del mundo finito para entrar en la esfera más alta de lo infinito (Nishida Kitarō, citado por J.W. Heisig, 2002, pág. 141).

frente a la llegada de un segundo mesías liberador reacciona con agresividad y le pide que se marche pues sostiene que es mejor dejar las cosas como están y mantener al ser humano ignorante y dormido (J.M. Almarza, *et al*, 2006). Por ello necesitamos una religión que nos ayude a ser libres y a superar (realmente) el miedo a la muerte pues sólo así podemos ser realmente libres.

Necesitamos por tanto una religión para la lucha, que consuele al luchador en sus momentos bajos o de derrota pero también que sirva de acicate y motivación para levantarse y seguir luchando y por tanto seguir ampliando nuestro conocimiento, pues lucha y conocimiento son sinónimos. La religión de hecho atribuye prohibiciones, castigos y tabúes para evitar conductas consideradas malvadas que han resultado más eficaces que las modernas leyes penales pues la amenaza de un castigo eterno a manos de espíritus, antepasados o dioses es más intensa en la psique del individuo que una pena regulada y ejecutada racionalmente por seres humanos, más controlable y previsible. Pero necesitamos también una religión que asuma como natural la muerte “de un modo de concebir a” Dios. De esta manera, Nietzsche no parece tan peligroso pues se une al coro de apóstoles que le está diciendo al ser humano “levántate y anda” pues “estaba muerto y ha vuelto a la vida” y la vida es, reconozcámoslo ya, sinónimo de lucha. ¿No es ese pretendido crítico (a su vez tan criticado) de la religión quien señala que sólo el que tiene el coraje de mirar de frente a la vida y de tomar nota de la caótica irracionalidad del mundo está maduro para saltar el abismo que separa al hombre del superhombre? Pero ¿no es eso mismo lo que dijo Jesús?

La religión tiene la virtualidad, por otra parte, de ofrecer una explicación del mal que lo hace en principio manejable para el ser humano, ya que a partir de ahí se le ofrecen salidas y vías para enfrentarse a él, ya sea a través del arrepentimiento, la oración y la penitencia (si la causa es el pecado) o incluso del sacrificio (antiguamente de animales y otros seres humanos). Aunque sea potencialmente terrible el remedio, o entrañe sufrimiento, esa vía resulta mejor y más asumible para el individuo que enfrentarse al mal simplemente con el horror, la duda y las manos desnudas, o lo que es todavía peor tratar de huir de su presencia mirando a otro lado o acostumbrándose a llevar la venda en los ojos, que definitivamente no es la imagen de una justicia sabia. No obstante, la religión que proponemos en este estudio parte de que la lucha contra el mal se da en todo tiempo y lugar, sobre todo a nivel individual, pero sin desdeñar lo colectivo, dentro por tanto de un contexto y acción ambivalente. En definitiva, el Espíritu no puede ser sino un Espíritu de lucha.²⁴⁰ A continuación profundizaremos en algunos aspectos de esta lucha espiritual.

X.3.3.2. Pasar a la acción y proteger la dignidad humana

Al templo se debe acudir no tanto a inquirir a Dios qué está dispuesto a hacer por nosotros como a afirmar qué estamos dispuestos a hacer (por Dios y) por nosotros mismos, pues sólo se puede ayudar a quien se ayuda a sí mismo e incluso llegado el caso puede acabar por descubrir que no necesitaba en realidad a un Dios totalmente ajeno y exterior a sí mismo. De hecho, si la religión bloquea nuestro desarrollo por enfocar todo nuestro interés en un Dios externo que debe proveernos con todo, puede convertirse en un obstáculo para la lucha. Por el contrario, si aceptamos nuestra responsabilidad activa en la lucha, la creencia

²⁴⁰ E. Trías presenta la “religión del espíritu” como “la religión postrera y póstuma, o el horizonte escatológico y finalístico de toda religión” (E. Trías, 1997, págs. 23, 68). Este esquema viene a plantear una posible acción y evolución colectiva dentro de la cual nos encontraríamos en su estadio final. La *Edad del espíritu* que preconiza Trías sigue el modelo que en el siglo XII planteó el monje cisterciense Joaquín de Fiore, y luego recogido por Schelling, para quien el Antiguo Testamento era el libro del Padre, el Nuevo Testamento el del hijo, y una nueva era por venir que sería la del Espíritu.

en Dios puede darnos fuerzas y redoblar nuestra confianza. Resulta un común denominador identificar entre los objetivos que justifican la religión (al menos la cristiana) que ésta promueve la dignidad del ser humano. En cuanto a cómo lo hace, la posición ya no es tan unánime, pero se suele incluir entre los argumentos principales su defensa de la libertad del individuo, hasta el punto de que ésta sería una de las justificaciones de la existencia del mal en el mundo. Sin embargo, hemos analizado (Capítulo III) los problemas que surgen a la hora de definir el contenido y límites de esa libertad e incluso las dudas sobre si se puede hablar sin más de una libertad inherente a todo ser humano. Por tanto, hemos optado por una libertad como posibilidad abierta al ser humano, una libertad que debe actualizarse y demostrar que se es merecedor de ella, lo que no resulta incompatible con la opción religiosa en sí.

Por último, la religión debe superar asimismo prejuicios e ideas preconcebidas respecto al papel de lo femenino. Existe una ambivalencia religiosa en relación con la función de la mujer que varía entre considerarla como un receptáculo de conocimientos indebidos (Pandora y Eva) y madre de gigantes-monstruos (algunas diosas griegas), por un lado, y actora principal contra el mal por otro (la Virgen en el Apocalipsis de S. Juan contra Satán). En todo caso, una religión que sirva para luchar contra el mal debe estar dispuesta a integrar y representar a lo femenino de forma adecuada y justa pues no se puede avanzar sin contar activamente con el 50% de la población y de “lo real”. Se trata de una cuestión que tal vez se puede aplazar pero no evitar.

X.3.3.3. Fuente e instrumento de conocimiento

a) Una religión que religa

Una religión que “religue”, que una lo que está disperso, puede ser un instrumento fundamental para la lucha y para el saber relacional-integral. Si hay una sola verdad, ¿por qué las transmisiones de ese conocimiento a mano de los distintos fundadores de religiones milenarias son diferentes? La pervivencia y persistencia en el tiempo de la multiplicidad de credos religiosos puede considerarse el gran fracaso de las religiones que no acaban por religar con ese conocimiento único. Ahora bien, asimismo puede sostenerse que: “Todas las religiones superiores son muy simples. Entre ellas se observan muy importantes diferencias esenciales, a qué dudarlo, pero en su realidad interior, el Cristianismo, el Budismo, el Islam y el Judaísmo son de una marcada simplicidad... y acaban todas en la más simple y desconcertante de todas las cosas, como es la confrontación directa con el Ser Absoluto, el Amor Absoluto, la Misericordia Absoluta o el Absoluto Vacío, a través de un compromiso inmediato y plenamente despierto con la vida de cada día.” (T. Merton, 1975, pág. 65). Y es que dentro de esta realidad ambivalente de la que venimos hablando, la religión opera como “un metaprograma, una serie de símbolos que permiten a la biocomputadora comunicar con los niveles estructuralmente inferiores del sistema nervioso que controlan el estructurador de la realidad” (M. Talbot, 1986, pág. 154). Por otra parte, a través del rezo (la meditación), del rito y del mito, la religión trata de controlar la realidad ambivalente que nos rodea y aunque fuera sólo por eso resulta evidente su utilidad práctica, al menos en nuestro presente grado de desarrollo.

b) Un saber actualizado de los textos

El texto religioso es fuente de saber tanto para el creyente (fuente revelada) como para el que no lo es pues para éste tiene al menos el valor de representar la sabiduría de un pueblo a lo largo de distintos momentos de la historia y cómo se enfrentaba tanto a preguntas

fundamentales sobre el principio o fin de la vida como a cuestiones de cómo asegurar la mejor convivencia social. No obstante, el contenido del texto religioso debe abrirse a todas aquellas vía interpretativas que permitan actualizar el saber a un mundo por esencia en permanente estado de cambio. En este sentido, la interpretación simbólica de los textos se configura como una herramienta necesaria y hasta imprescindible para encontrar respuestas. Al fin y al cabo “creer” en los mitos y los textos religiosos, o tomarlos en serio, supone tener que aceptar que se escribieron para ser interpretados en distintas épocas y por tanto con la capacidad de evolucionar paralelamente a como lo hacen nuestro saber y nuestro mundo. Otra cosa sería un imposible: pretender un mito-texto-petrificado que debe ser aplicado a una realidad y a un ser humano que cambian necesariamente porque así lo ha querido el propio creador. De hecho, la revelación es siempre alegórica y simbólica y aunque la razón es la única herramienta fiable que el ser humano tiene para “comprender” su fe, al mismo tiempo la experiencia mística es una de las pocas herramientas que tenemos para expandir la razón.

c) Los peligros de encerrarse en el misterio

El misterio tiene la virtud, entre otras cosas, de servir de lugar de encuentro entre religión y ciencia. Asimismo el misterio sirve como lugar donde alojar las preguntas más molestas o las que no tienen respuesta. Nada de esto es un problema a condición de que un “exceso” de misterio no acabe como coartada o fácil excusa para escapar de la (dura) lucha. Por ejemplo, primero se crea el problema y luego ante la imposibilidad de darle respuesta se opta por huir de la difícil tarea de resolverlo calificándolo de misterio. Esta opción no constituye realmente una respuesta sino en todo caso un darse por vencido. Y, de hecho, si al hombre antiguo se le hubiera preguntado a dónde iban las naves que osaban traspasar el abismo que circundaba y limitaba una Tierra aparentemente plana, habría contestado igualmente: “es un misterio”.

M. Eliade, señala que el mal pertenece al mundo de lo religioso porque supera las posibilidades de conocimiento y acción del ser humano (¿y tal vez no sólo de lo humano?). Pero ello, ¿implica necesariamente quedarnos en el misterio? ¿No resultaría ganador el mal si el misterio consiguiera paralizarnos? En este sentido, operaría como el dulce canto de las sirenas que adormece a los navegantes para que acaben encallando sus barcos con el arrecife. La cuestión que nos encontramos enfrente de un misterio es: ¿a quién beneficia que éste acabe siendo coartada para mantener la división y el estancamiento? ¿No es más fácil y natural enfocarse en lo que une a todas las religiones que en lo que las separa más allá del misterio? Como en otros movimientos que permiten el enfrentamiento, detrás de esa actitud no puede estar muy lejano el mal y su personificación el maligno. Por tanto, debemos superar la tentación de quedarnos instalados en el misterio pues eso es probablemente lo que quiere el enemigo. Ante el mal no nos podemos quedar en nada que justifique nuestra pasividad pues además es algo que en el fondo remite y da fundamento al nihilismo. Una vez más frente al mal no valen las excusas y el misterio no puede funcionar como coartada para no seguir preguntándose y luchando.

X.3.3.4. Abierta a comunicarse con otras disciplinas

Una religión moderna es no sólo aquella que reconoce la virtualidad de los derechos humanos y que sostiene el valor de la dignidad humana sino aquella abierta a dialogar con otras ramas del saber pues la búsqueda de la verdad desborda los límites de cada religión, pero también de cada rama racionalizada del conocimiento. Por ello, el saber racionalizado debe también pagar el precio de “tomar en serio a religión” como manifestación de una

tradición que reconoce la pervivencia de lo que no sabemos (M. Fernández del Riesgo, 2005, págs. 103-148). Una religión abierta no tiene por qué tener a la filosofía como su contrapunto o enemigo y de hecho la filosofía puede servir no sólo como un crítico exterior sino más bien como un principio interior a la propia religión que a través de la conversión efectuada dentro del pensamiento reflexivo señala un regreso al “yo auténtico” (Takeuchi Yoshinori, citado por J.W. Heisig, 2002, pág. 37). En todo caso, el objetivo es avanzar y elegir la herramienta que en cada momento sea más útil para superar las limitaciones que presenta el otro/a. A este respecto, señala Nishitani Keiji que el cristianismo en lugar de considerar al ateísmo como algo que deba ser meramente eliminado, debe aceptarlo como una mediación hacia un nuevo desarrollo del propio cristianismo (citado por J.W. Heisig, 2002, pag. 307). Del mismo modo “[La supuesta colisión entre ciencia y religión se debe a la noción errónea que ambas tienen de las creencias”, pero esa colisión desaparece si la religión se relaciona con la aceptación de aquello que es imposible saber (J. Gray, 2008, pág. 277). A fin y al cabo tanto ciencia como religión son respuestas del ser humano al problema de ser y existir en el mundo, por lo que están condenadas a entenderse.

A veces los mayores enemigos de algo son los que pasan por ser sus mayores defensores. Esto ocurre en el caso de la religión pues precisamente los más apasionados defensores de la misma se convierten en los más dogmáticos y fanáticos, y esta cerrazón y rigidez son precisamente las que la pueden arrastrar a un rincón de la historia o incapacitarla para comunicarse con otras disciplinas. Así, la religión (pero valdría igualmente con algunos matices para la filosofía y ciencia), para dialogar con otras religiones así como con otras maneras de aproximarse a la realidad, debe superar el peligro del “fundamentalismo” y/o del dogmatismo de certezas absolutas y excluyentes que suponen un mal uso de la tradición y que funcionan como actitudes refractarias a la conciencia individual y la responsabilidad personal. En este sentido, el fundamentalismo es también refractario a la hermenéutica pues toma al texto sagrado como contenedor de un solo sentido, el literal, que deba aplicarse a cada situación concreta sin matices (J.J. Tamayo-Acosta, citado por M. Fernández del Riesgo, 2005, pág. 37).

Y es que la razón que impregna todo lo humano está presente tanto en la religión (teólogos), filosofía y ciencia, y hasta el mayor fanático trata de defender con “argumentos” sus creencias. Lo que diferencia a religión y ciencia de la filosofía es que éstas añaden a la razón algo más: el mito y la fe, en el caso de la primera, el método experimental y el lenguaje matemático en la segunda. No obstante, el “no me toquen mis creencias” no es una frase que pueda salir de la boca del guerrero contra el mal, pero por otra parte, la lucha, para tener éxito, requiere un “fundamento” sólido, algo que no decepcione, engañe o frustre fácilmente durante el camino, ¿Cuál es ese fundamento? Eso es algo que debe responder cada luchador. Aquí sólo podemos dejar constancia que esa función la puede cumplir el lado amable de lo sagrado, eso a lo que en muchas religiones llaman “Dios”.

X.3.4. Una filosofía eficaz para la lucha

X.3.4.1. Una razón abierta a lo supranacional, lo emocional, y la ciencia

Hemos visto que el racionalismo y la lógica como método y como enfoque no bastan para responder a todas nuestras preguntas. Por ello, sin negar su utilidad y hasta necesidad no conviene que nuestro conocimiento quede esclavo “en exclusiva” del método racional y las limitaciones que le son propias. De hecho, es un peligro fácil el que nuestra mente acabe tumbada y aturdida por la acumulación de conocimientos apelmazados, lo que afecta en la práctica negativamente a nuestra capacidad real de comprender. La presunción humana de

que se puede adquirir el conocimiento absoluto resulta contradictoria (e “irracional”, añadiríamos nosotros) en sí misma pues tal absoluto y/o infinito sólo puede abarcarse dejando de ser lo que somos, en otras palabras presupone en palabras de Fichte “la propia aniquilación del hombre” (J.G. Fichte, 1982, pág. 248). No nos sirve tampoco en esta lucha una filosofía neo-pragmática o del pensamiento débil que da por perdida la batalla antes siquiera de arremangarse y ponerse a trabajar. René Girard critica en este sentido a los deconstructivistas que bajo el pretexto de eliminar los problemas de interpretación, como hacían los positivistas, eliminan de paso también los hechos. En efecto, el pretendido nihilismo escondería un falso escape pues presume, bajo una etiqueta efusiva de anti-cristiano y anti-religioso, que ciertas ideas como la preocupación por las víctimas “caen por su propio peso” (R. Girard, 2002, págs. 223, 230).

Por otra parte, la filosofía ha sufrido tres acometidas de cierta intensidad que amenazan con reducir su ámbito de forma drástica: la psicología se ha ocupado del conocimiento del ser humano, la ciencia del conocimiento del mundo material, y la física teórica incluso se ha atrevido con cuestiones que tradicionalmente habían sido monopolio de la metafísica. No podemos en todo caso seguir instalados en una filosofía del siglo XVIII que desconozca las aportaciones al concepto de la realidad y del ser humano que han realizado la psicología y la ciencia. Hoy en día se requiere una razón capaz de abrirse a lo que la supera aunque sea tenido por irracional pues irracionalidad no es necesariamente sinónimo de irrealdad. En definitiva la filosofía debe aspirar a reinventarse a sí misma aunque para ello deba sacrificar algunos de los postulados que considera más “sagrados” simplemente por haber sido formulados por aquellos filósofos a los que se tiene, un tanto contradictoriamente, como infalibles; tanto criticar el dogma de infalibilidad papal para acabar instalados en parecidos artificios. Hay que apostar, por tanto y como hemos visto, por una “razón integral” “que no renuncie a ninguna de sus posibilidades, y que nos ayude a superar la esquizofrenia de nuestra cultura, que sólo se conforma con conocimientos fragmentarios e hiperespecializados”, que se atreva a recuperar el problema ontológico, recuperando también un “logos simbólico”, sin esperar encontrar certezas indubitables y coactivas sino opciones existenciales con un margen para la incertidumbre y el riesgo (M. Fernández del Riesgo, 2007, págs. 189, 92, 193).

X.3.4.2. Una aportación renovada de la razón moral y la ética

A partir de Kant la moral se libera de su dependencia (al menos directamente) de la religión, girando en torno al concepto de deber, ley o “imperativo categórico” (I. Kant, 1985, pág. 55). De acuerdo con Kant, dado que los seres humanos contribuyen a que el mal sea posible y se mantenga activo, pues unos a otros corrompen su disposición moral, sólo una sociedad gobernada por leyes de virtud prescritas por la Razón moralmente legisladora podría permitir un triunfo del principio bueno sobre el malo. Esta sociedad civil ética se opondría a la sociedad de derecho sustentada meramente en torno a leyes de coacción (I. Kant, 1995, págs. 94 y sigs.).²⁴¹ Por tanto, para Kant esa lucha contra el principio malo, al que somos todos de una u otra manera tentados, sólo puede hacerse desde una comunidad ética sujeta a leyes morales como potencia unida. Pero constituir esa comunidad ética exige,

²⁴¹ En este sentido, un Estado de derecho formalmente muy eficaz puede esconder una sociedad corrupta profundamente hipócrita, mientras se contenga y no se desborde. Ello es la consecuencia de la coacción que lleva a unas leyes a ser cumplidas y que siembra la duda sobre si su respeto es consecuencia de convencimiento sincero, la simple conveniencia o el puro simple miedo. Esta sociedad nunca podrá ser virtuosa si se queda en ese objetivo de cumplimiento formal. De hecho autores como H.L.A. Hart, o M. Weber se han preguntado “¿por qué se obedecen las leyes?” sin llegar a unas conclusiones definitivas, lo que hizo Wittgenstein incluso proponer la tesis de la obediencia ciega (ver A. Gil Ibáñez, 1999, pág. 2, nota 6).

al parecer, más sabiduría de la que los seres humanos suelen hacer prueba (I. Kant.1995, págs. 147, 148).

Como consecuencia, decir que la ética debe estar basada en la razón moral parece insuficiente para luchar en un mundo complejo y en un contexto ambivalente. Algo más hay que precisar para enfrentarse a los límites de la razón y (por tanto) del ser humano como sujeto moral. En este sentido proponemos dos complementos: a) añadir una filosofía de la sensatez o del sentido común que incluya lo emocional y lo paradójico y b) una filosofía del “como si” o “a pesar de”. Así, en primer lugar, una vez constatada la falta de una libertad originaria del individuo y su conversión en aspiración, nos interesa la ética como forja del carácter, del *ethos* y no de cualquiera sino de uno bueno donde cuentan las emociones y la compasión (A. Cortina, 2007, págs. 11, 23, 189 y sigs.).²⁴² En este sentido cabe proponer una nueva responsabilidad ética del ser humano que pasa por asumir su papel en la lucha contra el mal y ponerse a trabajar para ser mejores de lo que somos.

La filosofía del “como si” fue planteada por Hans Vaihinger (1852-1933), seguidor de Kant, para quien había determinadas ficciones (el átomo, lo eterno o el libre albedrío o la cosa en sí) que eran necesarias para que la historia de la filosofía pudiera avanzar (citado por F.J. Rubia, 2009, pág. 40). En este sentido, Rüdiger Safranski ha propuesto que en un mundo complejo hay que actuar “como si” cada uno pudiera decidir sobre su vida y tuviera que hacerlo, planteando igualmente que debemos actuar “como si” un dios o nuestra naturaleza tuviera buenas razones para con nosotros si así podemos hacer que el curso de los acontecimientos vire a nuestro favor (R. Safranski, 2002, pág. 279).²⁴³ Sin embargo, Bonhoeffer señala que el cristianismo, precisamente por razón del mal, ha de aprender a vivir descartando a Dios como hipótesis de trabajo, en otras palabras, como si Dios no existiese (citado por J. Muguerza, 2008 II, pág. 77). Aunque también cabría comportarse “como si” Dios existiera pues si existe eso que gano y si finalmente no existiera nada pierdo siempre que ese pensamiento me haya servido para poder comportarme de acuerdo con un deber ser que resulta coherente con mi conciencia, donde Dios sería un refuerzo para la buena acción. También la moral de Kant puede ser considerada como una filosofía del “como si” pues una vez que el contenido de la metafísica se desplaza al interior del ser humano, de Dios no queda mucho más que una moral rigurosa. Para Kant nuestra fuerza moral ha de actuar “como si” un dios velara por encima de todos nosotros y la naturaleza puede considerarse “como si” en ella actuara una teleología secreta (R. Safranski, 2002, pág. 167).

En definitiva, hay que luchar “como si” el mal pudiera ser vencido pues es en la lucha contra el mal donde todos nos encontramos, donde todo confluye, también la función de una “filo-sofía” que sepa ser merecedora todavía de tal nombre.

X.3.5. Una ciencia dedicada a lucha contra el mal

X.3.5.1. Abierta a un conocimiento complejo y ambivalente

Se requiere una ciencia abierta al futuro y a un conocimiento complejo y ambivalente. Hemos reconocido y otorgado a la razón y a la experimentación a lo largo de este estudio

²⁴² En este sentido también se ha hablado de “razón cordial” que tiene en cuenta los intereses del corazón humano o “razón prudencial” que opera a medio y largo plazo y tiene en cuenta el bienestar personal (A. Cortina. 2007, págs. 159-209).

²⁴³ R. Safranski (2002, pág. 80) considera dentro de esta filosofía del “como si” a la ética de Schopenhauer que aboga por la compasión (de tomar el sufrimiento del otro como propio) y por la lucha contra el sufrimiento “a pesar de” no creer posible conseguir la superación del mismo.

un papel revelante, entre otras cosas, como mecanismo de control y de cierre para asegurar la sensatez del sistema y evitar caer en puros desvaríos. Ahora bien el laboratorio y la experimentación sirven para certificar la veracidad de una prueba pero ello no equivale a sostener que todo lo que no es susceptible de ser comprobado en un laboratorio (porque falten todavía los medios adecuados o porque simplemente no resulte posible) tenga que ser necesariamente falso. Eso ocurre sin ir más lejos con gran parte de las tesis que se refieren al origen del universo.

Al fin y al cabo, si alguien en tiempos de Newton hubiera hablado de teorías de relatividad y de mecánica cuántica los propios guardianes de la ortodoxa cientifista (los mismos que hoy se arrogan el papel de únicos portavoces autorizados de la ciencia) los hubieran conducido a la hoguera por herejes y pseudocientíficos. La única manera de evitar nuevas inquisiciones religiosas, filosóficas o científicas es aceptar que cualquier objetivo por relevante que se considere para cada una de las ramas del saber (incluido el de mantener el poder y privilegios de los portavoces “autorizados”) debe resultar compatible con la misión principal e inaplazable de derrotar al mal. Basta en este sentido preguntarse si un determinado descubrimiento o teoría contribuye de forma efectiva a reducir el mal en el mundo. Si la respuesta es negativa mejor ser prudentes y seguir investigando.

Contra una forma limitada y unidimensional de ver la ciencia se ha propuesto una visión o enfoque más multidimensional que sirva para afrontar lo complejo y lo imprevisible para lo que la clasificación y división tradicional de las ciencias debe ser superada (A. Fernández-Rañada, 1995, págs. 34 y sigs., pág. 226). Así, hay numerosos físicos que están reclamando un nuevo lenguaje e incluso un sistema conceptual enteramente nuevo que refleje las consecuencias que los desarrollos de la física cuántica y la teoría de la relatividad tienen para nuestra concepción de la realidad (A. Rioja, 2002, págs. 135-153).²⁴⁴

X.3.5.2. Abierta al mal y a lo no racional

El mal, por ser considerado algo irracional suele quedar al margen del discurso científico. Pero ello determina, paradójicamente, que la ciencia se vuelva opaca al mayor reto al que se enfrenta la humanidad. Una ciencia que aspire a ser relevante para la sociedad no puede permitirse quedar al margen del problema del mal o incluso que varias de sus aplicaciones sean utilizadas precisamente para incrementar el mal en el mundo (por ejemplo, la utilización destructiva de la energía nuclear). Pero para aceptar que el mal entra dentro del ámbito y objetivos del saber científico, el primer requisito es que la ciencia se abra a aquello que no encaja exactamente en los esquemas habituales de la razón, algo que de hecho algunos científicos ya están haciendo.

En este sentido, muchos científicos y filósofos han reconocido que resolvieron intrincados problemas matemáticos o científicos gracias a un momento de “inspiración”. René Descartes tuvo un sueño que le puso de manifiesto que la conquista de la naturaleza iba a conseguirse mediante la medida y los números; a Kekulé, el descubridor del anillo de benceno, en otro sueño se le mostró el símbolo urobórico, como la solución para un problema de estructura molecular (ejemplos tomados de R. Sheldrake, T. McKenna, R. Abraham, 2005, pág. 139). En el mismo o parecido sentido: A. Einstein señaló que un sentimiento religioso cósmico había inspirado su investigación sobre orden y armonía de la naturaleza, y dijo también que su descubrimiento esencial de la teoría general de la

²⁴⁴ Así, Lévy-Leblond ha propuesto el neologismo *pantopía* para designar la propiedad de estar en todos los lugares a la vez (Ana Rioja, 2002, pág. 150)

relatividad llegó cuando al levantarse una mañana “vio de repente” la idea;²⁴⁵ Fred Hoyle relató una experiencia inspiradora en relación a su teoría cosmológica de electromagnetismo que él mismo equiparó a la que tuvo S. Pablo camino a Damasco; Carl Gauss y Henri Poincaré dieron solución a ciertos complejos problemas matemáticos de forma inesperada sin un previo razonamiento del que trajeran causa (J. Hadamard, 1947, pág. 14 y sigs); a Thomas Gold y Hermann Bondi la idea de un universo en continua creación “se les ocurrió de repente” tras salir del cine y ver una película de sueños dentro de sueños (P. Davies, 1992, pág. 55); Kurt Gödel aceptó que debía practicarse un tipo de conocimiento distinto para percibir el Absoluto o la unidad que subyace tras todas las cosas, que pasaba por cerrar todos los sentidos y concentrarse activamente con la mente (R. Rucker, 1995, págs. 169, 170); Brian Josephson y David Bohm han defendido que visiones internas (*insight*) conseguidas a través de la práctica regular de la meditación constituyen una vía útil para la formulación de teorías científicas (citados por P. Davies, 1992, págs. 227, 228).²⁴⁶

En consecuencia, cabe hablar del concepto de “sobreracional” como todo aquello que no resulta demostrable de acuerdo a las exigencias científico-lógicas, pero que no tiene por qué ser “irracional” —esto es, contrario a la razón—, sino que simplemente la supera porque no se encaja en sus normas o criterios presentes. En este concepto por ejemplo entraría la posible existencia de Dios pues tan razonable puede ser defender esa posibilidad como su negación, pues nos encontramos en un campo que la razón lógico-experimental no abarca del todo.

X.3.5.3. Abierta a la magia, a la religión y al misterio

A pesar de la consideración de lo científico como lo opuesto de lo mágico, en realidad estos dos conceptos están más relacionados de lo que se cree. De hecho, la ciencia trata de ir comiéndole terreno a lo mágico, integrarlo para darle una explicación o convertirlo en tecnología oficialmente aceptada. A este respecto, ha señalado Arthur C. Clarke que “magia es cualquier tecnología suficientemente avanzada” (citado por M. Kaku, 1996, pág. 46). Y es que cualquier avance cinético se convierte en mágico para quien no tiene el conocimiento necesario para comprender o aceptar esa innovación. Así, si un médico provisto de sus medicamentos, pastillas e instrumental fuera a una tribu primitiva sus actuaciones serían inmediatamente consideradas como mágicas, y la tecnología, para quien no tiene la fe científica del converso, puede resultar mágica o sorprendente. En definitiva, el mago es el predecesor incómodo del científico, de la misma manera que la alquimia lo es de la química y la astrología de la astronomía. Por tanto, resulta un tanto incoherente considerar a la ciencia el final de un camino, y no una parada más de un periplo del que no se adivina su fin. En otras palabras, ¿podemos estar seguros de que la ciencia no sea más que otro predecesor incómodo para una forma de conocimiento aún por venir?

No es de extrañar, en este sentido, que al mismo tiempo que la física se convertía durante el siglo XX en la disciplina más innovadora y que más contribuía a los cambios en nuestra concepción de la realidad, muchos científicos se mostraran abiertos o forzados a acudir a

²⁴⁵ Einstein de hecho alabó en varias ocasiones a la intuición como método insalvable para llegar a varias leyes físicas ya que aunque los axiomas se apoyan en experiencias “no existe ningún camino lógico que conduzca de la experiencia a los axiomas, sino sólo una conexión intuitiva” (citado por A.G. Gargani, 1996, págs. 182 y 183).

²⁴⁶ Además (Capítulo IV), muchos comparten la visión platónica de que las fórmulas matemáticas tienen una existencia previa e independiente de la mente humana y son en potencia “directamente” accesibles sin un razonamiento que las preceda.

otras disciplinas, incluidas corrientes filosóficas o espirituales. De hecho, varios se han mostrado partidarios de una apertura a lo misterioso, en general, y a lo religioso en particular: para Georg Cantor, fundador de la moderna teoría matemática del infinito, la investigación intelectual sobre el Absoluto-Infinito era una forma de la búsqueda que el alma irremediablemente emprende por Dios y que, tenga éxito o no, en sí misma amplía la conciencia del ser humano (citado por R. Rucker, 1995, pág. xi); A. Einstein señalaba que la experiencia más bella y profunda que puede tener el ser humano es el sentido de lo misterioso y aceptaba definir como religiosidad la percepción de aquello que se oculta a nuestros sentidos y que resulta asequible “sólo indirectamente y a modo de pálido reflejo” (A. Einstein, 1980, pág. 35); Wolfgang Pauli trabajó estrechamente con C.G. Jung y señaló que probablemente nuestra idea de la evolución de la vida requeriría una revisión que tuviera en cuenta una zona de interrelación entre la psique inconsciente y el proceso biológico (citado por M-L von Franz, 1976, pág. 325); Max Plank aceptaba que la ciencia vive de descubrir nuevos misterios cada vez que cree aclarada una cuestión fundamental (Max Plank, 1961); el astrónomo y físico inglés James Jeans llegó a concebir al universo más como un gran pensamiento que como una gran máquina; Nils Bohr aseguraba que al llegar al átomo el científico debe actuar como el poeta que crea imágenes más que como quien describe hechos; David Bohm se mostró pronto muy receptivo a las tesis de una figura del pensamiento oriental como J. Krishnamurti y elaboró su teoría del orden implicado (D. Bohm, 1981, 1988) y R. Penrose se ha atrevido a denominar al máximo representante de los números complejos, “i”, una “cantidad mística”, considerándolos ingredientes mágicos de nuestro pensamiento matemático (R. Penrose, 2004, pág. 67).²⁴⁷

Por tanto, la “ciencia exacta” es en realidad un imposible como lo es un entendimiento completamente seguro y unívoco entre todos los seres humanos (E. Schrödinger, 1988, pág. 102). En otras palabras, la ciencia no deja de ser un camino que trata de aproximarnos al mismo misterio insondable, utilizando para ello un lenguaje simbólico pues ¿qué es el número sino un símbolo que sirve para representarnos una realidad que se nos escapa?

X.3.6. Hacia un saber integrado

X.3.6.1. Especialización-relación-profundización-integración

La realidad es tan compleja que supera ampliamente las posibilidades y capacidad explicativa de cualquier método, lógica o lenguaje individual por sofisticados que puedan parecer. Resulta incuestionable que no existe, ni a nivel religioso, ni a nivel filosófico o científico un modelo o conjunto de teorías que sean capaces de explicar de forma completa todo lo que sucede o puede llegar a suceder. Y es que si hay una verdad total, resulta inaccesible a un cerebro limitado y finito como el del ser humano que no tiene más remedio que funcionar con modelos aproximativos. En este estado de cosas, dejar de colaborar entre todos los que tienen algún tipo de saber sería un suicidio epistemológico y,

²⁴⁷ Fritjof Capra ha comparado asimismo los nuevos desarrollos de la física y la vía del misticismo oriental (hinduismo, budismo, pensamiento chino, taoísmo y zen) llegando a la conclusión de que muchos de los parámetros sobre los que trabaja la física moderna encuentran su fundamento y correlación en esas formas religiosas: la unidad última de todas las cosas, la superación de una contraposición neta de opuestos, un espacio-tiempo con más de tres dimensiones, un universo dinámico y no estático, un vacío del que deriva toda forma, la imagen de una danza cósmica de partículas en mutación, etc... (F. Capra, 1999, págs. 145 y sigs.). Del mismo modo, la ciencia difícilmente puede resultar ajena al movimiento ecológico, dentro del que destaca la llamada ecología profunda, fundada por el filósofo noruego Arne Naess, lo que lleva a una nueva perspectiva espiritual donde “el espíritu es entendido como el modo de conciencia en que el individuo experimenta un sentimiento de pertenencia y de conexión con el cosmos como un todo” (F. Capra, 2003, pag. 29).

por tanto y al mismo tiempo, una contribución significativa a que la obra del mal persista y triunfe.

En realidad, la separación y hasta enfrentamiento entre religión, ciencia y filosofía parece clara y hasta necesaria cuando nos quedamos en un conocimiento superficial de las cosas, sin embargo cuando el filósofo, el científico o el religioso profundizan “suficientemente” en el enigma de la realidad, aparece el misterio, el absurdo, lo infinito o lo absoluto, etc..., y entonces los tres hablan de lo mismo aunque utilicen distintas palabras. De hecho, el objetivo de todo conocimiento humano es el mismo —desvelar el misterio que se esconde en el ser humano y en el cosmos— aunque los enfoques y aproximaciones puedan ser distintos. Todo se entiende mejor si se identifica cuál es el objeto del saber y se comprueba que dicho objeto es único y lo que es diverso son las ramas y estrategias de aproximarse a él para tratar de dar respuestas. En efecto, el objeto del saber desde la antigüedad ha sido en realidad siempre el mismo, el intento permanente de responder a ciertas preguntas fundamentales, como ya vimos al principio de este estudio, que probablemente permanecerán abiertas hasta el final de los tiempos: ¿qué es la realidad/el ser humano?, ¿por qué la realidad/el ser humano es como es y no más bien de otra manera? ¿por qué hay algo en lugar de nada?. Y todas ellas en realidad se unen en una sola: ¿qué es el mal, por qué existe, cómo podemos desembarazarnos de él?

Por tanto, el mal puede considerarse como el principal detonante del ansia de conocer y punto concluyente de los tres caminos ya que mientras no sepamos lo que es el mal nada podrá tenerse por verdadero, y correlativamente, el saber que no se pregunta por el problema del mal, no puede ser tenido por saber. Sólo puede tenerse por “sabio” aquél que ha resuelto el problema del mal y que es capaz de demostrar con/en su vida que así ha sido. En otras palabras, la cuestión del mal “pone en cuestión” al saber (E. Borne, 1967, pág. 64 y sigs.). En este sentido, el método relacional-integral permite a cada rama del saber proceder según el siguiente esquema: (1) profundización/especialización (movimiento vertical), (2) relación de lo aprendido con las otras ramas del saber (movimiento horizontal), (3) nueva profundización teniendo en cuenta lo que se ha aprendido de las otras disciplinas (nuevo movimiento vertical), (4) integración (nuevo movimiento horizontal), y si es preciso se recommienza el proceso *ad infinitum*. Es decir, relacionar para luego integrar en un modelo, más comprensivo donde cada saber “debe tener en cuenta” a los demás, más allá incluso del crédito que se les otorgue, simplemente por el hecho de estar ahí, formar parte del imaginario colectivo, haber resistido el paso del tiempo y el peso de las críticas.²⁴⁸

¿Qué hacer con la parte de la realidad que queda más allá de la razón o incluso resulta (al menos por ahora) irracional? ¿Cómo enfrentarnos a esa mancha que nos rodea, que nos compone, que nos sustenta, que nos amenaza? Puede decirse que esta parte será cada vez más pequeña pues la razón y la ciencia conquistarán constantemente nuevas áreas hasta ahora desconocidas. Según esto a la religión y su método intuitivo-místico le quedaría cada vez un campo más reducido. Ahora bien, hemos visto que la realidad es bastante más compleja de lo que algunos ingenuamente tienden a imaginar o pensar: primero porque los

²⁴⁸ El método relacional-integral permitiría asimismo resolver el problema del tiempo en el pensamiento al ser regresivo-progresivo (J.M. Mardones, 2000) o retro-progresivo (S. Pániker) pues debe conjugar permanentemente pasado con futuro o en otros términos, primero remitirse a la infancia de la humanidad y del individuo, para después dirigirse hacia una anticipación del futuro y de la posible aventura espiritual que contiene (J.M. Mardones comentando a P. Ricoeur, 2000. pág. 31). La experiencia mística aparece en este sentido como la mejor forma de romper la brecha entre religión y ciencia al dotar a aquélla de una validez en la que no habría hipótesis pero sí experiencia; de esta manera la religión se acerca al arte (S. Pániker, 2001, pág. 129). De esta manera el método relacional se sitúa también adecuadamente en el espacio-tiempo.

avances científicos lo que hacen es abrir nuevas preguntas y descubrir nuevos aspectos de la realidad difíciles siquiera de intuir; segundo, porque el problema del infinito permanece como un problema insalvable para una mente de estructura finita; tercero, porque es altamente improbable que una Teoría del Todo pueda alcanzarse desde dentro de un sistema que trata de explicarse a sí mismo.

El saber real no puede quedarse por tanto en la mera reflexión, por muy racional que ésta sea, sino que debe utilizar y abarcar a la imaginación y la experiencia. Esta combinación de experiencia y mente —“experi-mentación”— en el ámbito científico tiene lugar normalmente en el laboratorio, pero cuando se trata de cada ser humano —y el esfuerzo por saber siempre es a la postre individual— el laboratorio es la propia mente y sobre todo la vida que nos ha tocado vivir. El ser humano debe acceder a la experiencia, experimentar por sí ese saber que predica pues si no se queda en meras ideas sin fuerza ni legitimación. Así, por ejemplo, Aristóteles “predijo” que dos cuerpos con distinta masa caerían a distinta velocidad si se lanzaban desde una torre, pero no “experimentó” su predicción que se convertía por tanto en mera especulación. La ciencia por su parte indudablemente ha complementado a la filosofía y ha tenido un enorme éxito explicando cómo funciona el mundo y en qué consiste la realidad, pero contiene “todavía” numerosas lagunas y falla a la hora de explicar el significado último de ciertos procesos (por ejemplo: origen y significado del universo, el lugar y por qué del ser humano, estructura y organización de la naturaleza); es ahí donde puede operar la religión y en especial la mística. Ahora bien, si hay un asunto en el que han fracasado hasta ahora los tres saberes es el problema del mal, es por ello que aquí los tres deben actuar unidos, cada uno en su nivel.

En conclusión, tendríamos el cuadro siguiente:

Fe (religión) + experimentación= mística,
Razón (filosofía) + experimentación= ciencia
De donde, se concluye que: mística+ciencia=saber integrado, lo que resulta de aplicar la experiencia a la razón y a la fe

X.3.6.2 Cómo relacionar religión y ciencia a un nivel profundo (mística-cuántica)

a) La mística como canal de encuentro

Hasta tiempos recientes la ciencia no había constituido una amenaza real para la religión, pues cada nuevo descubrimiento servía para probar la existencia de leyes en el universo y un funcionamiento ordenado presumía la necesidad de un legislador y un creador-inteligente, lo que podía todavía afirmarse del esquema diseñado por Newton. Sin embargo, tanto Darwin, al alejar el origen de las especies de una mano inteligente creadora, como las teorías de la relatividad, entropía y caos han supuesto un cambio en esa relación en principio amistosa. Pero ¿no podría considerarse a estos nuevos enfoques que cambian nuestra visión del mundo como estímulos para cambiar nuestra visión de Dios? Si la paradoja es ahora clave en los descubrimientos cuánticos, ¿no estaba también presente en la visión de Dios que tenían muchos místicos? Como hemos visto, la ciencia guarda una relación más estrecha de lo que parece con las religiones pues ha reconocido la aportación del hinduismo o el budismo en su concepción del vacío o también a ciertas intuiciones que

subyacen en el movimiento místico.²⁴⁹ La ciencia coincide igualmente con la mística en que las palabras del lenguaje humano resultan inadecuadas para explicar la realidad tal cual es, de ahí que propongan el lenguaje matemático como alternativa o complemento.²⁵⁰ En definitiva, que la vía mística puede abrirnos a la comprensión del infinito es aceptado desde el lado científico por algunas de las mentes científicas más brillantes, incluido el propio Cantor (R. Rucker, 1995, págs. 49, 50).

Si la religión se desliga de una pretensión de exactitud e inamovilidad en sus fuentes históricas y reclama su papel de portadora del mito como clave para acercarse al imaginario colectivo y por tanto al inconsciente, saldrá del peligroso debate de su propio carácter científico (R. Graves, 1984, pág. 677). La ciencia por otro lado se encuentra en dificultades por la exigencia cada vez más acuciante de resultados, que no pueden limitarse a avances parciales o teóricos, dejando en una nebulosa la respuesta a las preguntas primeras y últimas. En otras palabras, religión y ciencia se necesitan mutuamente, y el ser humano las necesita juntas o al menos de la mano. Hasta que la ciencia no ofrezca una explicación global y completa de toda la realidad presente y futura, el pensamiento científico no tiene más remedio que abrirse a la posibilidad de que la vía mística sea capaz de hacer accesible al ser humano la comprensión de cómo funciona y puede verse una realidad infinita de “n” dimensiones y universos paralelos (R. Rucker, 1995, págs. 47, 170). La religión siempre tenderá a ocupar el espacio que deje libres la filosofía y la ciencia, y éstas a que ese espacio sea cada vez más pequeño. Ahora bien, si un día la ciencia consiguiera ofrecer explicaciones “satisfactorias” a todas nuestras preguntas, hasta las más trascendentales y existenciales, entonces nos daríamos cuenta que aquélla se había convertido en un camino después de todo no tan malo para elevar la conciencia del ser humano y hacer paralelamente comprensible a Dios.

En conclusión, en una época de predominio de lo científico la mística se presenta como la vía más segura para unir ciencia y religión (cabe recordar la frase que se ha hecho célebre de K. Rahner de que “[E]l cristiano del siglo XXI será místico o no será). No obstante, la presión que la mística pone sobre la razón, no elimina ésta sino que ensancha sus fronteras y límites, tal como también hace la parte más innovadora y osada del pensamiento científico, como la física cuántica o la teoría de cuerdas (Capítulo IV). ¿Su problema? Que no siempre resulta fiable por lo que tampoco puede tomarse como la panacea absoluta en este campo. En todo caso, el objetivo de la mística es buscar la profundidad en todo, sentir la emoción y pensar el pensamiento en su profundidad más intensa. Esto es también lo que puede aportar al método relacional-integral que preconizamos en este estudio.

b) Una posible retroalimentación entre mitos religiosos y “descubrimientos” científicos

J. Campbell definía al mito como la “entrada secreta por la cual las inagotables energías del cosmos se vierten en las manifestaciones culturales humanas”, concepto que abarcaría no sólo a la religión, sino a la filosofía, el arte, los descubrimientos científicos y tecnológicos e incluso las visiones que atormentan el sueño (J. Campbell, 1959, pág. 11). Se requieren por tanto nuevos mitos o adaptar los existentes al lenguaje del mundo moderno del siglo XXI. Mircea Eliade ya explicó hace años cómo los descubrimientos técnicos han sido siempre

²⁴⁹ Esta unidad entre cosmovisiones y avances científicos por un lado y humanismo y religión por otro, ha tomado cuerpo por ejemplo en la Universidad californiana e institutos colaterales, tanto en Palo Alto como en Princeton (J.M. Mardones, 2000, pág. 164).

²⁵⁰ Las aportaciones prácticas de la mística para la ciencia se demuestran asimismo en la búsqueda actual y real de nuevas medicinas y fuentes de antibióticos en la naturaleza, con menores contraindicaciones y efectos secundarios, siguiendo las prácticas de los antiguos curanderos y chamanes (ver M. Kaku, 1998, pág. 257).

ocasiones para que el espíritu humano pudiera captar nuevas estructuras del ser que antes le resultaban más difíciles de percibir (M. Eliade, 1980 II, pág. 127). El paso de la caza a la agricultura y después a la vida urbana han tenido sus correspondientes traslaciones en la forma en que el individuo se enfrentaba al misterio y lo sagrado. Hoy el mundo científico y el tecnológico ofrecen nuevas herramientas interpretativas que la religión haría mal en desaprovechar. Así por ejemplo, la imagen de un Dios como “gran programador” del *software* que mueve al mundo que como un creador del todo a partir de la nada.²⁵¹ Si la informática está cambiando nuestra forma de vivir y pensar, la religión no puede pretender quedarse al margen.

El intento de comprender el origen del universo y otras cuestiones “de cierre del sistema” por mecanismos exclusivos de explicación racional lleva hoy por hoy a un círculo vicioso, que desplaza el razonamiento a otro punto cada vez más alejado de la pregunta original que queda finalmente sin respuesta clara. El método científico debe seguirse tan lejos como se pueda, pero allí donde no llega o plantea respuestas parciales o insatisfactorias, algunos científicos han aceptado ofrecer un lugar para un método, más intuitivo, más imaginativo o simplemente un conocimiento de tipo místico, que incluso resulta útil para que el científico pueda superar momentos de bloqueo o para que su investigación pueda recibir nuevos impulsos. De hecho, la percepción directa es un modo de conocer muy presente en el mundo biológico-animal, mientras que la reflexión racional aparece sólo posteriormente en el ser humano y únicamente en una parte relativamente limitada de sus actividades, pues sigue operando habitualmente de forma mecánica y un tanto inconsciente. Frente a lo eterno y lo infinito nuestra mente finita y limitada en el tiempo sólo consigue fijar mitos, ecuaciones o construcciones lógicas para calmar nuestra ansiedad y nuestras preguntas, todo con tal de evitar caer en la cuenta de que el ser humano está condenado a vivir en un mundo y una realidad que permanentemente se le escapa, un ser incapaz de comprender el mundo que le rodea y de comprenderse a sí mismo. Cuando esta constatación es sincera y total, unos caen de hinojos tipo Job ante el misterio, a otros se les eleva la vena de rebeldía, otros prefieren negar sus pesadillas, y otros simplemente entonan la “suspensión del juicio” y el *carpe diem*, que sea lo que deba ser, que no es sino la versión laica y postmoderna del clásico que “sea lo que Dios quiera”.

X.3.6.3. Cómo relacionar religión y filosofía a un nivel profundo (meta-mística)

Existe una ambigüedad metafísica última del universo que ni la ciencia ni la filosofía ni siquiera la religión has conseguido eliminar. En este sentido, tanto Hume como Kant detectaron una incertidumbre epistémica que sigue estando en la base del saber último, a pesar de los avances científicos y las elucubraciones filosóficas (G. Ellis, 1998, pág. 280). El constatar nuestras limitaciones en el campo del saber no debe llevar, sin embargo, necesariamente a una resignación paralizadora ya que “no todo vale” y sobre todo “no todo vale lo mismo”. La sociedad avanza precisamente por la vía de demostrar que una teoría o visión del mundo es mejor que otra o que lo que parecía adecuado para una situación dada ya no vale para la actual. Una vez aceptado que tenemos límites, el problema es qué hacemos con lo que se encuentra más allá de ese límite (sea éste el que sea); es aquí donde entra el ámbito de lo sagrado del que da cuenta una vez más la experiencia religiosa (E. Trías, 1997, pág. 20). En realidad, la idea de la relación (y eventualmente unidad) con “el ser” tiene dos aspectos: el universal, y entonces hablamos de metafísica, o el individual, y entonces sobreviene la mística.

²⁵¹ Sin entrar a analizar los nuevos mitos en el cine y en la literatura de ciencia ficción donde “el creador” aparece a menudo igualmente como un gran ordenador (el AC de “La última pregunta” de I. Asimov) o un sabio programador (que aparece al final de la célebre saga de la película *Matrix*).

Que la metafísica tiene relación con la mística es algo que han asumido en ocasiones los propios metafísicos. De hecho, Plotino ya reflexionaba sobre la intuición mística y hoy en día, tras años de estar separadas y hasta enfrentadas, parece que el encuentro entre filosofía y mística y viceversa puede dar nuevos frutos, como demuestran la obra de W. Alston, N. Pike o J. Hick (ver F.J. Carballo, 2006, pág. 13). De hecho, la metafísica mística en realidad ha sido ya apuntada como posibilidad (E. Schrödinger, 1988, págs. 112 y sigs.) y Bertrand Russell señaló que “[L]os grandes hombres que han sido filósofos han sentido la necesidad tanto de la ciencia como del misticismo” (B. Russell, 1994, pág. 12).²⁵² En esta línea, cabe destacar contra lo que muchos suponen, a M. Heidegger. A este respecto, Sonya Sikka ha comparado su obra con cuatro famosos místicos como S. Buenaventura, Meister Eckhart, Johannes Tauler y Jan van Ruusbroec, concluyendo la estrecha relación entre algunas propuestas del afamado filósofo y los textos místicos (S. Sikka, 1997). De hecho, M. Heidegger, a pesar de situarse conscientemente fuera de la teología, cuando reflexionaba en torno al fundamento (*Grund*) se expresaba en un lenguaje místico-metafísico al comprender ese fundamento como la nada y ésta a su vez como noche y abismo, como ausencia del propio fundamento (A. Vega, 2004, pág. 256). Del mismo modo, puede interpretarse que donde dice “ser” en realidad se está refiriendo a lo que el poeta y la religión denominan “lo sagrado” (F. García Bazán, 2002, pág. 44).

Es decir, si la filosofía no se agota en el uso de la razón, la experiencia mística puede considerarse una vía complementaria y/o paralela de acercarse a los interrogantes que afectan a las últimas cosas y a las primigenias: al origen del ser, a la esencia de las cosas, al infinito. De esta manera al menos parte de las formas de metafísica no estarían tan alejadas del conocimiento “experiencial” del místico (Sonia Sikka, 1997, págs. 5-9). Desde este punto de vista no cabría calificar a lo místico-religioso como irracional, sino más bien como no-racional. En todo caso, identificar la metafísica con la mística no supone minusvalorar o rebajar su nivel pues el pensamiento filosófico sigue siendo necesario a la hora de contribuir a ampliar y comprender la dimensión y contenidos de las cuestiones fundamentales así como para tratar disminuir el error o hacerlo despreciable (B. Russell, 1993, pág. 287-294).

X.3.6.4. Cómo relacionar filosofía y ciencia a un nivel profundo (meta-cuántica)

Como leyes del pensamiento lógico se han considerado tradicionalmente: la de identidad (lo que es, es), la de no-contradicción (nada puede al mismo tiempo ser y no ser) y la del exclusión del punto medio (todo debe bien ser o no ser) (B. Russell, 1993, pág. 265). Sin embargo, lo verdaderamente revolucionario y moderno es poder admitir que un pensamiento contradictorio puede ser al mismo tiempo veraz. Que la contradicción no es presupuesto de falsedad, lo ha recogido la filosofía (al menos desde Pascal y Hegel) y lo ha ratificado la física cuántica moderna. Así para Niels Bohr: “una verdad superficial es un enunciado cuyo opuesto es falso, mientras una verdad profunda es un enunciado cuyo opuesto también es una verdad profunda” (citado por S. Pániker, 1992, pág. 86). En este

²⁵² Otro autor que cabe incluir dentro de este enfoque metamístico es Hegel pues en su *Fenomenología del Espíritu* (1978, págs. 390-392) propuso la tesis de que el espíritu (de naturaleza humana y divina) debe reencontrarse a sí mismo a través del perdón, de la renuncia al juicio de condena y que entonces el puro saber puede manifestarse en medio de aquellos que superan su dualidad y alcanzan la sabiduría. También Henri Bergson definía la intuición metafísica como una facultad o instrumento para alcanzar un tipo de conocimiento especial y la calificaba como una “experiencia integral” (1993, págs. 88, 89). En la misma línea, Wittgenstein reconocía un papel a la mística en todo aquello que no puede expresarse con palabras pues en la metafísica la razón se enfrenta a sus propios límites y comienza a dudar de sí misma, del lenguaje, de las palabras.

sentido cuando profundizamos en algunas contradicciones de estas disciplinas llegamos a la conclusión de que cabe plantear la superación de la razón desde la misma razón. En este sentido, desde el campo de la filosofía, pero desde un contexto oriental, Tanabe Hajime, de la Escuela de Kyoto, ha destacado el valor de las contradicciones que la nueva física estaba descubriendo en sus propios fundamentos, y ha definido el cometido de la filosofía como “un insertarse tanto en la ciencia como en la religión, a fin de que los dos puedan reunirse y cooperar para promover el amor y la colaboración pacífica entre los pueblos de la tierra” (J.W. Heisig, 2002, pág. 215).²⁵³ Por tanto, ciencia y la filosofía se ven forzadas a aceptar el reino de lo paradójico, trasladando al pensamiento occidental lo que ya reina en oriente: así, para un budista, una cosa no es ni A ni no-A, tampoco es ni-A ni no-A, si bien puede decirse que es tanto A como no-A.

X.3.6.5. La integración en el estudio de la mente (la psicología)

Obviamente la psicología no es la única en estudiar la mente humana pues desde un punto de vista biológico y neurológico otras disciplinas pertenecientes al núcleo duro de la ciencia tienen mucho que decir. Pero aquí hemos preferido concretarnos (Capítulo II) en la aportación de la psicología (dentro de la que cabe incluir a estos efectos la mayor parte de la psiquiatría) pues es la disciplina que tiene una vocación más transversal. A estos efectos cabe hablar de una psicología de la religión o de una psicología de lo transpersonal (término que perfectamente cabe sustituir por “espiritual”), de una psicología que ha formado parte de la disciplina filosófica hasta hace bien poco, y de un enfoque científico de la psicología que se concreta entre otras vías en la nueva línea de trabajo denominada “neuropsicología”. En todo caso, toda (verdadera) psicología trata en el fondo de responder a la siguiente pregunta: ¿qué nos impide atacar el mal en su raíz? (C.G. Jung, 1964, pág. 88). Por otra parte, la categoría de lo numinoso sirve para abrirse a algunos presupuestos científicos.

El ser humano que acepta la lucha debe ser capaz de enfrentarse a lo que se esconde tras la verdad del mundo y de sí mismo, que no tiene necesariamente por qué ser agradable. A este respecto se ha señalado que justamente una de las principales aportaciones de Freud consistió en resaltar el miedo que existe al conocimiento de uno mismo, de las propias emociones, impulsos, aptitudes, el cual se convierte asimismo en miedo al mundo (Cfr. Maslow, citado por E. Becker, 2003, pág. 94). Tras el desconocimiento o ignorancia de lo que somos o de la realidad que nos rodea se escondería una “protección” de algo que tememos conocer porque probablemente desvelarlo nos destruiría. El ser humano debe liberarse de esa coraza emocional que lo protege, aunque es normal sentir la tentación de dejar las cosas como están si la persona que sufre un mal no está preparada para enfrentarse a la causa de su sufrimiento, o a lo que ese mal (aparente) está tapando. En otras palabras, el ser humano no puede evolucionar si no va más allá de su carácter pero tampoco “sin” contar con su carácter pues ello supondría desconocer el punto de partida de lo que permite su condición (humana).²⁵⁴ Y es que como sostenía Jung: “Un hombre que no haya pasado por el infierno de sus pasiones no las habrá dominado todavía” (C.G. Jung, 1991, pág. 283). A lo que cabe añadir: uno tiene que tomar conciencia de su sombra pero también de su fuerza que, latente, espera ser lanzada sobre aquélla para llevarla a la luz.

²⁵³ Así (Capítulo IV), para enseñar a una máquina a pensar se está utilizando el concepto de “lógica borrosa” (combinada con técnicas de *soft computing*) que es la que está presente en la mayoría de nuestras decisiones o percepciones que dan base a nuestra vida diaria, donde las cosas no son 100% verdad o mentira ni claras u oscuras e incluso una cosa puede ser verdad y mentira al mismo tiempo.

²⁵⁴ A este respecto, se ha planteado que los “profetas de la anti-represión” no han comprendido la “naturaleza humana” pues un cierto grado de auto-represión resulta para muchas personas un elemento clave para hacer sus vidas sostenibles (E. Becker, 2003, págs. 370-394).

No cabe enfrentarse de forma adecuada al mal sin saber cómo funciona nuestra mente, sobre todo en su parte más desconocida, el inconsciente, pues la relación entre éste y el mal resulta aparentemente muy estrecha. Por tanto, toda lucha confluye en torno a una lucha psicológica que se da tanto a nivel consciente e inconsciente, y que es relevante para producir un cambio necesario en el ser humano. En esta lucha, como siempre, nadie sobra pues mientras la razón nos sirve para relacionarnos con la mente consciente, a la parte inconsciente (que es la mayor) se accede mejor a través de otros instrumentos como la intuición, la oración y la meditación.

Por otra parte, aunque en algunos ámbitos doctrinales todavía es dominante el pre-juicio en contra la posibilidad de relacionar disciplinas aparentemente diversas, hemos visto cómo se puede favorecer el encuentro de religión, filosofía y ciencia sobre todo a través de sus vertientes más profundas, y también cómo se puede plantear una nueva racionalidad que se supere a sí misma, que sepa combinar experimentación/empirismo con el mito. Si bien a nivel formal religión, filosofía y ciencia parecen destinadas a no entenderse, a un nivel más profundo están destinadas a caminar de la mano. Esto es lo que pretende reconocer una posible “(psico)-meta-mística-cuántica” que concluye en la intención de “ir a lo hondo” de las cosas, del pensamiento y del espíritu, para ver “su raíz” pues es ahí donde las “ramas” del conocimiento se encuentran. De hecho, la metafísica es a la filosofía, lo que la mística es a la religión y la mecánica cuántica a la ciencia. En otras palabras, cuando nos acercamos a lo absoluto, lo infinito, lo misterioso o lo abstracto —lo muy pequeño o lo muy grande—, en cada disciplina se tiende a utilizar enfoques más sofisticados que hablan un mismo o parecido lenguaje (o no-lenguaje en este caso) y las imágenes con que operan se equiparan. Ello no debe llevarnos a olvidarnos del mundo más cercano para el que la razón y los métodos más oficiales siguen cumpliendo su función, sin perjuicio de que aquí también se aplique la necesidad de relacionar, no sólo con los descubrimientos de otras disciplinas, sino también con el encuentro con lo más difuso o abstracto.

En definitiva, si se acepta comúnmente la disciplina de la “filosofía de la ciencia” donde se analiza desde un punto de vista filosófico los descubrimientos y avances científicos, ¿por qué no aceptar una ciencia de la mística o una ciencia-mística? O incluso, en clave relacional, ¿por qué no proponer una meta-mística cuántica en la lucha contra el mal? En definitiva, un saber religio-filosófico-científico, una teología de la ciencia, un conocimiento que sirva para quitar el velo que oscurece la realidad, para descubrir qué soy yo y qué es lo que me rodea y al mismo tiempo un saber eficaz para enfrentarse al mal, al conflicto, pues si no es así ¿de qué sirve saber?

CONCLUSIONES

*Tan grande y natural es la empresa que proponemos,
tantas veces postergada e ignorada y,
sin embargo, tan inaplazable e ineludible*

Mientras que el mal sobrevive imperturbable en el exceso el individuo racional anda hundido en un marasmo de vanidad, circunloquios y perífrasis. La pervivencia del mal supone un fracaso individual y colectivo para el ser humano pues hasta que no sea dominado, o al menos correctamente encauzado, no podrá afirmarse, sin algún tinte de hipocresía, que la especie “humana” ha llegado a ser tal. Esta tesis constituye una contribución, entendemos sustancial, a un proceso irrenunciable porque si es verdad que el mal desafía y se resiste a cualquier comprensión final, también lo es que negarse a avanzar en su conocimiento es la mayor ayuda que podemos ofrecer para su mantenimiento. Huir del mal constituye un síntoma claro de la levedad del pensamiento humano, aunque sea muy científico, porque negar o ignorar los componentes desagradables de la realidad resulta tan excesivo como lo es sostener que todo sea malo o atribuirlo sin más a un sujeto con cola y cuernos. Antes de adentrarnos en las conclusiones más concretas conviene, sin embargo, precisar algunas cuestiones de tipo formal o metodológico:

a) a pesar de que la cuestión del mal presenta numerosas aristas difíciles de limar, no sólo al interior de la religión sino también en otras disciplinas como la filosofía o la ciencia, a lo largo de estas páginas hemos relacionado y puesto en común distintos textos, saberes, puntos de vista. No hay más que examinar la Parte III, este Capítulo final, el esquema y los temas tratados o la bibliografía para constatar que al menos el objetivo metodológico cabe darlo por conseguido.

b) en este sentido, el método relacional-integral, aunque se explica y aplica de forma decisiva al tipo de saber que proponemos en el Capítulo X, en realidad está presente indirectamente como enfoque y óptica desde el principio. Del mismo modo, el carácter ambivalente de la realidad, y por tanto también del mal, que aparece en un gran número de ocasiones a lo largo de todo el estudio, puede decirse que permea todo su recorrido.

c) hemos tratado que nuestras propuestas y conclusiones valgan tanto para creyentes como para los que no lo son, pues en otro caso resultarían ineficaces ya que servirían para fomentar o mantener la división de la que el mal siempre sale ganando.

Por lo demás son numerosas las aportaciones que surgen de todo lo escrito, aunque aquí vamos a centrarnos en las que entendemos más relevantes:

1. Un saber para conocer y hacer frente al mal

El ser humano del siglo XXI, a pesar de todos los esfuerzos que le preceden, sigue sin saber gran cosa respecto a las preguntas fundamentales: quién es la realidad, qué es, cuál es su origen, cuál el sentido del mundo, etc... Los avances de la ciencia, de la filosofía, de la psicología y demás disciplinas del conocimiento han acumulado logros importantes, algunos de los cuales se han traducido en mejoras constatables de nuestra calidad de vida,

pero a pesar de ello, el ser humano en materia de saber, fundamentalmente, duda, apuesta y, muchas veces, se equivoca. Todo ello permite considerarle un perfecto candidato al engaño, propio y de los demás, estado latente de confusión e ignorancia que está relacionado con la pervivencia del mal en el mundo. No obstante, igual que hay un conocimiento que condena, también hay un saber que salva pues el mal puede disminuir si mejora nuestra comprensión del funcionamiento de la realidad y del cerebro humano.

Hemos analizado qué dice la religión, la filosofía y la ciencia sobre el mal, el saber, la realidad y el ser humano. Hemos asimismo constatado que en todos los casos existen creencias o pre-juicios cognitivos que condicionan el análisis y que revelan necesidades psicológicas de un ser humano que requiere un concepto determinado de sí mismo, de su especie, de la realidad o de lo divino. Para liberarnos en la medida de lo posible de esas ideas pre-concebidas hay que adoptar el papel de un observador ajeno a lo humano que mirara al mundo sin un interés egoísta en él. Ello nos lleva a poner en cuestión algunos asertos que forman parte del discurso religioso o filosóficamente “correcto” a la hora de enfrentarse al problema del mal tales como las supuestas causas de la retribución/justicia, una libertad/culpa del ser humano igual en origen para todos, que el mal sea tenido por una mera ausencia del bien, o que Dios (o lo divino) deba ser necesariamente “sólo” bueno. Y es que ni siquiera el pensamiento científico (al menos parte de él) está libre de ideas pre-concebidas e incluso de consideraciones que coinciden (curiosamente) con presupuestos religiosos pues en su fondo laten enmascaradas categorías tales como una historia lineal del universo, un solo origen singular para toda la realidad o un solo momento y lugar para la creación del ser humano (aunque sea en su paso de simio a humano). También la ciencia aspira a sustituir a lo divino arrogándose características de éste tales como la omnisciencia (todo lo puede/podrá saber) o la omnipotencia (todo lo puede/podrá hacer), aunque el tercer elemento, el bien, lo da por perdido de antemano tal vez por considerarlo algo irrelevante, ajeno o simplemente molesto para su trabajo.

Y, sin embargo, ¿para qué sirve un saber que no contribuya a ofrecer una solución al mal en el mundo? De ahí la importancia que cobra un enfoque que relacione religión, filosofía y ciencia, así como la psicología y en general todos los estudios sobre la mente (neurobiología, psiquiatría, etc...). Saber en este sentido cabe definirlo como “el permanente proceso de superación del estado de confusión y engaño de cada uno consigo mismo, con lo que le rodea y con lo absolutamente otro”. Igualmente se puede concebir al mal en términos procedimentales y en función del saber, como “aquello que impide o dificulta (gravemente) el proceso de incremento del conocimiento, de superación personal, de mejora de nuestro grado de libertad, de evolución del ser humano”.

2. Un mal que existe, persiste, puede ser definido y sobrevive en el exceso y la ambivalencia

La Ilustración consiguió dominar al mal por la vía de exclusión, es decir apartándolo del discurso. De hecho, hoy la ciencia no habla del mal, la filosofía lo hace en contadas ocasiones e incluso la psicología moderna vive mayormente de espaldas a esa oscura realidad, salvo que miremos a la sombra o al inconsciente de la época de Freud y Jung. Esta huída y enmascaramiento del mal tiene lugar principalmente, sobre todo en occidente, por la necesidad psicológica de afirmar el dominio del ser humano sobre sí mismo y sobre su entorno. Pero este más bien “deseo” no ha resuelto el problema, sólo lo ha disfrazado ofreciendo una sensación provisional, ficticia y frágil de dominio y seguridad racional que acaba fracasando enfrentada ante la persistente crueldad o la misma muerte. Incluso

propuestas aparentemente “modernas y científicas” que atribuían el problema del mal a la lucha de clases (por lo que resuelta ésta se acabaría aquél), han resultado fallidas.

Que el mal tiene existencia (al menos tanta como el bien) se demuestra aunque sólo sea por los efectos que produce (por de pronto el sufrimiento), del mismo modo que tanto la materia y energía oscuras como los agujeros negros no se pueden ver directamente, y sólo pueden ser detectados por las consecuencias que provocan. También desde un punto de vista interdisciplinar cabe hablar del mal como lo oscuro-lo numinoso pues tanto en la mística (noche oscura, el descenso a los infiernos), la psicología (la sombra y lo inconsciente) o en la ciencia (energía y materia oscuras, agujero negro) se refleja lo oscuro no como mera ausencia sino como algo que produce efectos potencialmente perniciosos o todavía por descubrir. Incluso el elemento/componente oscuro de nuestra personalidad y de la realidad que nos rodea parece ser una reminiscencia del caos primordial todavía no superado del todo. Si el bien fuera realmente la única cosa existente su ausencia sería una nada inerte y no un mal que funciona como un estrato preexistente, como ocurre con el orden frente al caos o la luz frente a la oscuridad que puede desplazarla u ocultarla pero no eliminarla. En definitiva, el mal presenta una actividad excesiva que se manifiesta incluso contra nuestra voluntad, de forma recurrente en culturas y tiempos diversos y a pesar de los avances intelectuales, científicos y tecnológicos, lo que se contradice con considerarlo una categoría superflua o un mero producto de la imaginación.

Que el mal es una fuerza persistente se demuestra, además de lo anterior, porque sobrevive y se desarrolla a pesar de que nadie, al menos oficialmente, se preocupe de su progreso y de promover su éxito. De hecho, el sistema de leyes de todos los países se refuerza con incentivos y sanciones para promover actividades que favorezcan a la sociedad y para perseguir y castigar las que supongan una amenaza, pero a duras penas consigue su objetivo.

Que el mal puede definirse se demuestra en la presente tesis, a pesar de que tanto pensadores religiosos como ateos o agnósticos han aducido numerosas excusas. Unas pasan por considerarlo como carencia de bien, otras por aludir a una pluralidad de tipos o causas que impedirían hablar de “el” mal. Sin embargo, no podemos permanecer paralizados ante propuestas que nos lleven a un callejón sin salida o a una imposibilidad reductora. A este respecto, hemos ofrecido los siguientes elementos definitorios: el mal sería un acaecer con presencia y contenido propios (un “algo-alguien”, fuerza, energía, pensamiento), caracterizado por lo excesivo o extremo (que rompe el equilibrio o la armonía), el sufrimiento (potencialmente desmesurado), lo falso o engañoso (que rompe la verdad o el conocimiento cierto) y la intención cruel (o el “ensañamiento” que quita el carácter humano a quien la practica).

De todas esas características, el exceso cuantitativo y cualitativo basta para hablar del mal objetivo que no puede ser ignorado ni justificado, incluso más allá de la intención del autor. En este sentido, la contraposición bien-mal no sería una más (como caliente-frío o día-noche) sino que se trataría de la oposición por excelencia, singular y ambivalente, que da valor a todas las demás (lo caliente y lo frío puede ser a su vez malo o bueno según sea excesivo o no). Como consecuencia, un bien que necesita al mal para existir no es bien, es mal. Nos referimos al mal-destructor-devastador, no al mero obstáculo que nos obliga a mejorar y esforzarnos. Sería como la diferencia entre el contrincante leal que nos motiva a correr más y mejor o la valla que hay que saltar, y quien hace trampas, nos quiere romper las piernas o simplemente nos empuja de la pista para que no podamos llegar a la meta. Sin embargo, para hablar de mal moral bastaría un sufrimiento potencialmente excesivo que se

resiste a ser comprendido. También cabe hablar de un mal natural-cósmico cuando en la inmensidad del universo se observan excesos que frustran el desarrollo armónico y que pueden producir directa o indirectamente sufrimiento (por ejemplo la desaparición de los dinosaurios por el choque, excesivo, de un meteorito) o cuando los animales se devoran unos a otros (pudiendo ser herbívoros). La ciencia no trata esta cuestión, pero desde un punto de vista relacional-integral, si se producen efectos (potencialmente) perniciosos sobre el ser humano o sobre cualquier otro ser con capacidad de sufrir, dicho exceso determina la aparición del mal.

Por último, que el mal es ambivalente se refleja en un mundo-universo donde la luz es al mismo tiempo onda y partícula y donde lo bueno y lo malo aparecen mezclados y relacionados. Del mismo modo, los textos religiosos contemplan algunos contenidos ambivalentes del mal: la esperanza-espera, considerada al mismo tiempo el último de los males y el principal recurso contra el mal; la función de la procreación y el deseo (fuente de vida y de pecado); o el propio papel de la muerte, mal o bien según el concepto y significado (a su vez ambivalente) que se maneje de la propia muerte y de la vida. Ahora bien, aceptar la ambivalencia de la realidad y por tanto del mal no significa negar su existencia.

3. Un origen divino y un mantenimiento humano

Al mal se le puede caracterizar también en función de sus posibles orígenes o agentes causantes. A este respecto, si se parte de la existencia de Dios, el mal sólo puede provenir del mismo Dios (tomado como responsable potencial de todo lo que no es achacable al ser humano) o del ser humano (el “otro” ser supuestamente inteligente). No obstante, no parece que el hombre y la mujer puedan crear y sacar de “sí” algo que no existiera ya al menos en potencia, por lo que la intervención previa de la divinidad se hace necesaria. Constituye por tanto una estrategia engañosa el echar toda la culpa al ser humano, considerándolo así víctima y verdugo de sí mismo. Lo más curioso es que ello no es curiosamente sostenido por ningún agente neutral sino precisamente por el propio individuo, de forma subjetiva, interesada, algo o muy masoquista y descaradamente antropocéntrica.

No obstante, que el origen del mal sea divino (o eventualmente pre-divino) no quiere decir que su mantenimiento no obedezca a un conjunto variado de causas. En este sentido, aunque el ser humano no puede ser el creador del mal sí puede aparecer como co-responsable de su mantenimiento y sobre todo responsable del papel que adopta en la lucha, el cual pasa por aspirar a adquirir el grado de saber y voluntad necesarios para llegar a ser verdaderamente libre y completo. Este razonamiento choca, sin embargo, con algunos *a priori* o pre-juicios cognitivos sobre la bondad intrínseca y excluyente de Dios, o sobre la libertad del ser humano como justificación de la necesidad del mal. Veámoslos a continuación con más detenimiento.

a) “Al principio era el mal...”: el mal precede al ser humano

Siempre resulta posible encontrar un tiempo precedente donde los diversos dioses no existían, eran otros o se les conocía por distinto nombre, y, sin embargo, paralelamente siempre en todo tiempo y lugar han existido el mal y su opuesto el bien, una lucha que pervive desde el principio. De hecho, todos los textos religiosos podrían comenzar con una frase del tipo: “Al principio era el mal...”; es decir, un mal primigenio que precede y se impone claramente al ser humano e incluso en ocasiones a los propios dioses. Este mal

originario se presenta como caos (previo al orden), excesos variados (tentación de la serpiente y castigo eterno), conflicto familiar entre dioses y entre éstos y sus “hijos” los humanos, aguas primordiales devoradoras, monstruos primigenios, dragones y serpientes. La misma conclusión cabe detraer del estudio de la literatura apocalíptica y de la mística (severidad, inarmonía y noche oscura), así como de la presencia, desde el principio de los tiempos hasta nuestros días, de una figura personificada del mal en torno a múltiples tipos de espíritus malignos. Así, en la Comunidad de Qumrán (de manera que recuerda a Isaías) se dice que un Dios de sabiduría creó todo lo que es y será, y dos espíritus: el de la verdad y el de la falsedad, sobre los que el hombre caminará hasta la venida del creador. En el Libro de Enoc el mal entra en la tierra por la influencia de fuerzas sobrenaturales que se “dejan seducir” por las hijas de los hombres, y que transfieren conocimientos a los humanos con los que éstos empiezan a guerrear. También los conflictos de los mitos antiguos subsisten en la actualidad: el generacional entre padres-hijos (Génesis, Hesíodo) o abuelos-nietos ruidosos y ambiciosos (Tiamat), el de género entre hombre-mujer (Génesis, Hesíodo, violación de las mujeres por los vigilantes en Enoc), el fraternal entre hermanos (Baal, Hesíodo, Caín-Abel), el miedo a la autoridad y a lo desconocido (Génesis, Tiamat, Hesíodo), la falta de autoestima y sentimiento de ser injustamente tratado (Job) etc...

Más allá de interpretaciones míticas o religiosas conviene recordar igualmente que, desde el punto de vista de la ciencia-biología, ni la muerte física, ni el asesinato, ni la enfermedad aparecen con el ser humano, pues ya existían en animales que nos preceden en la escala evolutiva. De hecho, nuestros peores enemigos como especie, las bacterias, nos anteceden en varios millones de años y siguen superándonos en número, si bien en capacidad destructiva vamos igualándolas. Antes de que pudiera considerarse al ser humano responsable de mal alguno, miles de animales se devoraban unos a otros y millones de especies de seres vivos sobre nuestro planeta quedaban extinguidas por causas climáticas y biológicas (como terremotos, sequías o tsunamis) o por fenómenos de procedencia ajena, como el choque de asteroides. Asimismo, de la combinación relacional de enfoques (religioso-filosófico y científico) surge la posibilidad de hablar de un mal impersonal que se encontraría entre lo daimónico y lo inconsciente, o de un mal personificado-singularizado que se situaría entre fuerzas de la naturaleza y procesos mentales. Del mismo modo, hay mecanismos que contribuyen al origen del mal y que se presentan como elementos inherentes a la realidad o a su funcionamiento, donde el ser humano participa como sujeto activo pero sobre todo pasivo: la violencia mimética (la víctima expiatoria, propiciatoria o sustitutiva), la división y el conflicto, y la causa biológico-evolutiva. Estos instrumentos se presentan como algo que surge y se mantiene reiteradamente al margen la propia voluntad de los individuos que los sufren, reflejando en definitiva que la lucha y la violencia forman parte no sólo de la especie humana sino del mundo natural.

En realidad, contrariamente a la presunción que atribuye a la aparición del ser humano el mal en el mundo, es gracias a nuestros antepasados que el mal se socializa, estableciéndose mecanismos de control y corrección (códigos, policía, jueces), si bien al mismo tiempo (ambivalencia) se instauran nuevas formas de maldad antes desconocidas, unidas por ejemplo a la búsqueda de placer a todo costa o a asegurar la vanidad y preeminencia de los unos sobre otros. Parece como si la evolución de las especies, a medida que produce seres más avanzados en cuanto a su inteligencia o habilidades artístico-creativas, tuviera que pagar el peaje del incremento de su capacidad para ejercer la maldad en todas sus posibles fórmulas y maneras. En todo caso, cabe afirmar que el bien (y su compañera la compasión o la preocupación por los débiles o las víctimas) aparece en términos evolutivos unido a existencia del ser humano, pues en un principio imperaba –“biológicamente”– de forma despiadada la ley del más fuerte, donde el más débil o el menos adaptado era simplemente

eliminado sin miramientos, todo ello en beneficio del único fin relevante la perpetuación de la vida. El propio Dios no duda en expulsar al ser humano del paraíso, condenarle a muerte, para seguidamente obligarle a reproducirse, y tampoco duda en proteger a Caín (mal) frente a Abel (bien), pues aquél es el único capaz de continuar la progenie. Son por tanto sólo los humanos los que comienzan a interesarse por el débil, por el inadaptado, al que tratan de recuperarle para la vida.

En resumen, el ser humano tal vez no sea el rey de la creación pero sí su potencial piedra salvadora, una piedra ambivalente pues también está en sus manos acabar con la vida o hacerla todavía más insufrible. Si la creación es un sistema que navega (lentamente) hacia el bien, para ello requiere nuestro concurso.

b) La libertad “prêt-à-porter” del ser humano en cuestión, no su responsabilidad ética

Flaco favor le hacemos a la libertad al darla por supuesta. La necesidad de considerar al ser humano libre en origen no es sino una imagen (psicológica) que éste requiere tener de sí mismo. De hecho, teniendo en cuenta los últimos descubrimientos de la neurobiología sobre el funcionamiento del cerebro, no parece que pueda hacerse residenciar, de forma exclusiva o preponderante, en su existencia la razón y causa del mal en el mundo. Tampoco hay verdadera libertad sin conocimiento ni sin una voluntad y carácter determinados. Dado que la voluntad y el conocimiento son por esencia limitados y que el carácter varía de persona a persona por razones no siempre claras, la libertad también resultará en consecuencia limitada y variable. En realidad, la persistencia del mal es contradictoria con la voluntad y el interés humanos ya que “lo mejor” para todos sería que no existiera. Por otra parte, para que podamos hablar de libertad no parece imprescindible que exista el mal sino un mínimo número de opciones, que pueden incluir o no a aquél (es decir podrían ser todas más o menos buenas según para qué). Lo que sí resulta imprescindible sin embargo es disponer de un mínimo grado de conocimiento sin el cual la posibilidad de elegir se convierte en una opción a ciegas, casi tal alejada de la verdadera libertad como carecer de opciones pues, si no sé lo que más me conviene ¿cómo puedo saber que elijo lo mejor o lo peor?

El objetivo común tanto a la teología como a la filosofía más racionalista ha sido conceder al ser humano una dignidad de partida, obtenida bien por linaje —nada más y nada menos que ser hijos de Dios— o por bagaje evolutivo, llegando a reemplazar a Dios al convertirse en el único ser “inteligente” del universo. Contra ese modelo cabe sostener que el ser humano debe ganarse la dignidad con esfuerzo y coraje al enfrentarse al mal y sus propias limitaciones, esta vez sí, incluidas en su paquete de llegada a este mundo. Aunque sigamos sin saber cuáles son nuestras más profundas motivaciones y qué nos lleva a hacer una cosa y no otra, ello no es excusa para asumir nuestra responsabilidad (objetiva) de que el mal se mantenga y por tanto de luchar con las fuerzas y capacidades de cada cual. A este respecto, cabe diferenciar entre acto libre y acto voluntario (que no resulta de coacción ajena); éste último es el que determina nuestro grado de responsabilidad. En consecuencia, proponemos una nueva responsabilidad ética del ser humano que pasa necesariamente por asumir su papel en la lucha contra el mal y ponerse a trabajar para ser mejores de lo que somos.

4. Mal y saber comparten un destino común

El saber puede colaborar con el mal o incluso servir de instrumento privilegiado de éste. En los textos religiosos aparece reflejado más concretamente el carácter ambivalente del

saber: como arma y amenaza (mitos cosmogónicos), como arma y transmisión indebida (literatura apocalíptica), como silencio racional, misterio y paradoja (Job y mística). Por tanto, al mal cabe relacionarlo con un saber ambivalente que presenta su lado oscuro por exceso (querer saber demasiado sin estar preparados), así como con diversas desviaciones como son su ausencia (ignorancia), el falso saber (engaño), la confusión y la división o ofuscación y misterio (la prueba del laberinto). Sólo seremos merecedores de la verdad si demostramos que soportaríamos el hecho de que el velo que nos envuelve cayera, en otro caso no podemos ser llamados realmente humanos.

La sabiduría en el Génesis se considera un problema fundamental pues el ser humano es condenado a perpetuidad precisamente por querer conocer el bien y el mal, es decir más de lo que le corresponde (caída y Babel). Curiosamente ese conocer se queda en mera tentativa (es decir un delito no consumado) ya que el hombre y la mujer, a pesar de haber comido del árbol prohibido no logran finalmente saber muy bien qué sea eso del bien y el mal y Babel acaba en la división y confusión de lenguas. Por su parte, curiosamente la existencia, supuestamente idílica, del paraíso se caracterizaba por un estado de ignorancia y dependencia total. En todo caso, esta aspiración aparentemente ilícita al conocimiento pudo ser también algo previsto por Dios para posibilitar que su criatura llegara a completarse. En Job la sabiduría se presenta como un imposible para el ser humano con sus solas fuerzas y ni siquiera la edad (discurso de Eliú) resulta sinónimo de saber, sólo el soplo del espíritu hace inteligente y éste sobrevuela tanto sobre jóvenes como sobre viejos, pero es Dios el que hace sabio, no necesariamente a todos, sino a quien quiere, cuando quiere y como quiere. La literatura apocalíptica otorga a la sabiduría un origen revelado y así en el Apocalipsis de S. Juan se trata de revelar lo que está oculto y anunciar lo que está por venir, reconociendo también el valor del conocimiento para entender el sentido real del mensaje divino, comprender el símbolo y no caer en las trampas del maligno o bajo el poder de la Bestia. Deja sin responder, sin embargo, la pregunta de qué debe conocer el ser humano para que la venida definitiva del Mesías pueda tener lugar.

Por otra parte, la muerte paraliza a la larga cualquier intento de adquirir conocimiento en esta vida ya que, por muy notorio que sea el esfuerzo, el proceso para adquirir el saber se detiene frente al fallecimiento y el deterioro físico y psíquico que lo suelen preceder. Así, las generaciones venideras deben una y otra vez recomenzar —en una especie de letanía repetitiva al estilo de Sísifo— prácticamente de cero su propia aventura del conocer, pues los libros que narran la experiencia de otros no son más que ayudas parciales que no pueden sustituir ni reemplazar al trabajo de cada sujeto. En este sentido, aunque existe claramente una evolución tecnológica y acumulativa de información en la especie humana, resulta más difícil hablar de una clara evolución psicológica pues nuestros problemas a ese nivel siguen siendo básicamente los mismos que hace milenios. Con la muerte, en definitiva, los dioses se aseguran que el ser humano nunca podrá alcanzar su mismo saber, no al menos sin la ayuda extra y discrecional que proviene de los propios dioses o de un Dios plural que al parecer nos teme. El hombre y la mujer de la caída son más seres para el dolor que para la muerte, pues es aquél y no ésta lo que la caída aporta. Al fin y al cabo la muerte ocupa un solo día de nuestras vidas mientras el dolor es marchamo inconfundible de nuestra existencia.

En resumen, si juntamos el análisis religioso, filosófico y científico cabe concluir que el saber constituye de forma ambivalente un problema y una solución para el mal. Como problema: el querer saber demasiado, lo que no nos corresponde o aquello para lo que no estamos preparados (árbol del Génesis, transmisión ilícita en Enoc, Qumrán) y el conocimiento acumulativo sin idea del bien o sin ser consciente del mal (ciencia y

determinados usos de la tecnología). Como solución: antídoto contra el engaño y de la ignorancia (con el conocimiento necesario no habiéramos caído en la trampa/tentación de la serpiente), el incremento del saber como bien en sí mismo (religión, filosofía y ciencia), el soplo divino que sobrevuela sobre el que se lo merece, y el conocimiento que otorga la verdadera libertad. En este sentido, más allá de que avanzar en el saber sea un fin en sí mismo, no puede separarse la ciencia de los fines que persigue (por ejemplo, en la medicina) o de sus productos y consecuencias tecnológicas por lo que no puede presentarse como neutral en términos éticos. En todo caso, el mal y el sufrimiento liberan al presunto saber tanto de sueños-pesadillas de idealismo como de huidas nihilistas. En otras palabras, todo saber que merezca tal nombre debe tener por principal función acabar con el mal, y todo mal fuerza al saber a poner los pies en la tierra.

5. Un ser humano inacabado, ambivalente y que aspira a ser héroe

El ser humano es algo más que “un mono avanzado” si bien ciertamente está inacabado porque no fue creado completo en origen. Es por tanto un ser que debe llegar a ser tal y completarse, que debe descubrir quién es, un ser humano igual y diverso, único y plural que debe continuar evolucionando. Un ser con su propio lado oscuro, que todavía no es libre aunque tiene la capacidad de llegar serlo, un ser que comparte una esencia común con el resto de sus congéneres, pero que al mismo tiempo es distinto. Un ser que encuentra en la lucha contra el mal el sentido de su camino. Si, como hemos visto, la libertad es más un objetivo que un estado de partida, los seres humanos tampoco son iguales en origen por lo menos a efectos del saber y del mal. El contraste entre Enoc y Job en este sentido es patente pues el primero recibe el privilegio de que los ángeles le muestren la tierra y el cosmos y le expliquen sus secretos, mientras que en el segundo es precisamente el carácter inextricable de esos misterios lo que utiliza Dios para provocar su temor. Del mismo modo, los vigilantes son condenados por lo mismo que hace Uriel a Enoc, transmitir conocimientos, la diferencia estribaría en que aquéllos no eligen bien a sus destinatarios y Enoc es un elegido de Dios. Es decir, de nuevo, como pasaba en Job, se demuestra que no todos somos iguales, al menos en tanto depositarios potenciales de la sabiduría, a los ojos de Dios que la otorga al que considera oportuno. En la misma línea, tampoco somos iguales respecto al mal porque no todas las personas reaccionan de la misma manera frente al sufrimiento, ni frente a la presión de inclinarse al mal, pues siempre hay quien consigue resistirse a la influencia del ambiente y quien no.

Ante el mal exceso-oscuro se muestran dos caminos. Por un lado, el de la rendición ante el misterio de lo sagrado que lo cubre todo y la disolución consecuente del “yo”. Este es el camino que adopta Job que finalmente se encuentra obligado a creer y amar a su Dios, aceptar su destino, renunciando a la necesidad de explicar las causas y el origen del mal o sus desgracias. Otro camino es intentar perfeccionar, mejorar y fortalecer nuestro “yo”; esto es, incrementar nuestra sabiduría precisamente como la mejor vía para acercarse a la disolución, en este caso, del misterio y de forma paralela entrar en una lucha cuerpo a cuerpo, o espíritu a espíritu, probablemente desesperada (“contra toda esperanza, esperaré”) contra ese mal que nos aterroriza. Se trata en realidad de dos vías complementarias que cada uno debe ir combinando según lo marque su situación, personalidad o carácter, pero que confluyen en el papel-función de héroe-guerrero, un tipo de héroe moderno que no reniega de su pasado, que se mueve entre Job y el héroe trágico, y que no teme bucear en lo profundo a través del encuentro personal con lo real (no creyente) o lo sagrado (creyente), tanto en su nivel consciente como inconsciente. A fin de cuentas lo que identifica al ser humano es por una parte contra lo que lucha y por otra lo

que intenta o pretende comprender. Es decir, un ser ambivalente que lucha contra su propio lado oscuro y el de su creador.

6. Un Dios ambivalente que contiene un lado oscuro

a) El Dios de la religión: el monoteísmo debe aceptar que Dios incluye al mal

No existe un modelo de explicación de lo divino (monoteísmo, politeísmo, dualismo, panteísmo y kenosteísmo) que no contenga algunos principios de los demás. No obstante, cabe considerar al monoteísmo como el más plausible pues todos acaban remitiendo directa o indirectamente a un Uno al mismo tiempo todo y nada. Ello encaja asimismo con la percepción que nos revelan los místicos, los únicos que pueden presumir de haber entrado en contacto directo con esa “otra” realidad. Sin embargo, para consolidar su posición vencedora debe aceptar algunas contrapartidas. Así, que Dios sea omnipotente es tal vez sólo una deducción bien intencionada de ese carácter asombroso y superior con el que se nos presenta, pero se contradice con una naturaleza eterna que “no puede” dejar de existir y, sobre todo, con la pervivencia del mal en el mundo que parece indicar que Dios (o la realidad inteligente, para los ateos) requiere de la participación del ser humano para vencerlo. Por otra parte, que deba ser necesariamente “sólo” bueno es más un deseo y una necesidad psicológica y emocional (sentirse queridos) del ser humano, que teme vivir con la amenaza de una realidad una, omnisciente, omnipotente pero no totalmente buena. Y es que ciertamente es para tener miedo, pero la verdad no entiende de miedos, mucho menos si son puramente humanos, esto es, la consecuencia de ser finitos y débiles. ¿Por qué ese empeño en justificar a un Dios silente, que calla, y que no ha pedido además ningún abogado (humano)? Esta actitud pone en evidencia al que la practica pues revela una fe “condicionada” (hecha a medida del creyente) a que se demuestre que el Ser Supremo reúne determinadas características y no otras. De hecho, muchos llegados al punto de tener que considerar a un Dios-malvado o no enteramente bueno prefieren no creer en ningún dios (por no poder soportarlo) por lo que quien cree en Dios “a condición de que sea necesariamente sólo bueno” es en realidad tan ateo como quien no cree en ningún dios precisamente debido a su posible maldad, aunque ello suponga ignorar la presencia de lo asombroso. El verdadero creyente cree sin condiciones y si no, no es tal.

Pero es que además esta imagen de un Dios ambivalente queda reflejada en los mismos textos. Sin tener que recordar al Yahvé que frente a Moisés muestra una apariencia terrible que mata con su mirada y que por tanto debe ser esquivada, el del Génesis se muestra contradictorio e incompatible con la ética de poner la otra mejilla o la de perdonar hasta setenta veces siete que defenderá posteriormente Jesús –el hijo unigénito de ese mismo Yahvé– pues inflige un castigo cruel que sigue sin ser levantado, como a quien se tiene por incorregible. Ello nos llevaría a la pregunta de hasta qué punto el Génesis puede ser un texto cristiano. De hecho, parece deducirse (aunque las razones de tan extraña decisión se presenten oscuras o envueltas en un halo de misterio) que el ser humano fue creado para que experimentase el sufrimiento y la muerte, no sin antes haber dejado descendientes para que esta cadena no tenga fin. Tampoco resulta incoherente con otras partes del texto que la prohibición hubiera sido planteada precisamente con esa finalidad pues la existencia de toda norma entraña su posible violación, con lo que la misma Ley se convertiría en origen potencial del pecado. En otras palabras: haga lo que haga el ser humano, Dios no va a devolverlo al estado de inocencia pre-caída porque, por razones que desconocemos, de alguna manera es necesario, al menos por ahora, que el ser humano haya pecado y viva en y entre el mal.

Tanto en los textos canónicos como en los apócrifos se utilizan, en realidad, dos concepciones diferentes de Dios: una en singular y otra en plural. En ocasiones se hace referencia a un Yahvé acompañado de otros dioses, en otras a un “nosotros” divino, a un Consejo de dioses, etc... Y cuando aparece esta imagen plural de la divinidad suele ser preludio de graves desgracias para el ser humano o éste no queda en todo caso muy bien parado. Este hecho se observa en el Génesis (a la hora de la expulsión del paraíso, anunciar la unión de los hijos de Dios con las mujeres o destruir la torre de Babel), en el Libro de Job (donde Job parece molestar al “Consejo” antes de empezar Yahvé su último discurso desde la tempestad), en el Apocalipsis de S. Juan (donde Dios aparece rodeado de un Consejo de ancianos y siete espíritus antes de lanzar una serie de terribles plagas y tormentos sobre la humanidad) y en el Libro de Enoc (los “hijos” de Dios traen el mal a los hombres y mujeres). Todo ello podría tratarse de reminiscencias de un politeísmo originario al que el monoteísmo triunfante, aunque no acabó de superarlo del todo, sólo pudo referirse en términos negativos. Al fin y al cabo el caos implica pluralidad de actores y elementos mientras que el orden tiene a la simplificación y por tanto al Uno. Por otra parte, aunque Isaías con su célebre declaración de unicidad absoluta cortaría cualquier semblanza de dualismo, al mismo tiempo suponía reconocer oficialmente a un Dios asimismo dual y ambivalente: “Yo soy Yahvé, no hay ningún otro; yo modelo la luz y creo la tiniebla, yo hago la dicha y creo la desgracia, yo soy Yahvé el que hago todo esto” (Isaías, 45: 6,7). Esta ambivalencia se completa en otros textos religiosos (cananeos, babilónicos y griegos) donde también aparece un lado femenino de lo divino, dotado a su vez de un carácter ambivalente creador-destructor.

Con todo ¿qué nos lleva a sostener relacional y racionalmente que este ser ambivalente no es una mera quimera o un producto de la imaginación de quien no sabe andar solo por la vida? Pues paradójicamente el único argumento sólido de la teodicea sería que el mismo mal que sirve para poner en cuestión “a priori” a Dios nos puede llevar a justificar “a posteriori” su existencia. En efecto, si la persistencia del mal pone en cuestión la bondad de la existencia de Dios, la supervivencia del ser humano “a pesar del mal” pone en cuestión que pueda hablarse de una humanidad sin Dios, pues si de acuerdo con la ley de probabilidad no deberíamos haber existido, mucho menos se justifica que sigamos estando aquí: ¿cómo puede entenderse si no que el ser humano no se haya destruido todavía a sí mismo o la naturaleza lo haya hecho en su lugar? Por tanto, desde un enfoque relacional-integral cabe apostar por un Dios único pero ambivalente, aunque haya que denominarlo con otro nombre para convencer a las mentes exclusivamente racionalistas.

b) Una realidad misteriosa y ambivalente que constituye un sistema ordenado complejo (llámesele Dios o no)

Negar que existe algo más allá de la realidad del ser humano y su razón resulta una postura a todas luces excesiva y sobre todo muy poco científica pues exige ignorar las innumerables evidencias que la antropología y cualquier estudio de campo nos muestran respecto a la presencia de lo asombroso, de lo inexplicable (para la razón), de lo misterioso e incluso de lo milagroso en nuestras vidas y las de nuestros antepasados. Que a eso le llamemos Dios o de otra manera es una cuestión terminológica en la que merece poco la pena detenerse. Que lo intentemos definir o caracterizar, no sólo en sentido negativo, supone un reto y quizá igualmente un exceso, pero resulta terriblemente comprensible y humano, pues ¡necesitamos saber! Se dice que un principio científico es que las negaciones no se demuestran, pero lo realmente científico es poder demostrar tanto lo que se afirma como lo que se niega. De hecho, la diferencia entre “Algo” y “Alguien” resulta en la práctica difuminada pues la realidad-sistema (algo) se comporta de forma que cabe calificar de

inteligente y ordenada (alguien). Las leyes científicas se presentan como patrones de comportamiento que permiten un funcionamiento de las cosas y las personas, tanto a nivel planetario como a nivel cuántico. Por supuesto que el científico se niega a pensar que toda ley requiere de un legislador, pero en todo caso la misma ley implica inteligencia propia más de seres que de cosas. Del mismo modo, el problema de aceptar una serie infinita de elementos es que la prueba matemática de cualquier cálculo (por lo tanto “su” pretensión de verdad) con variables infinitas se vería seriamente limitado en términos de veracidad y coherencia. Ante ello un formalista estricto ignorará el problema y seguirá trabajando, pero no es tampoco de extrañar que los científicos materialistas que niegan la realidad espiritual aboguen, casi desesperadamente, por proponer que el universo “debe” ser finito. Es decir, filósofos y científicos prefieren negar el infinito antes que tener que aceptar los límites de “su” razón.

Hay lugar, no obstante, para Dios incluso en el mismo ateísmo si atendemos a algunos argumentos materialistas que permiten hablar de la utilidad de la idea de Dios, superamos la trampa terminológica que diferencia nítidamente entre un que y un quién, o se acepta que muchos conceptos filosófico-científicos están en el fondo apelando a contenidos que habitualmente se atribuyen a Dios pero con otro nombre. Y es que llegado el caso, debe optarse entre creer en una inteligencia causante o en el azar. Es decir, o se cree en Dios o se cree en las casualidades, cuál de esas opciones sea más terrible (e irracional) para el ser humano en la lucha contra el mal está por ver. La cuestión en definitiva es si el ser humano puede por su sola razón acceder y alcanzar todo el conocimiento y comprender las últimas verdades o si para ello debe aceptar (humildemente) que en todo o en parte requiere de otro tipo de instrumentos cognitivos, como la intuición, la imaginación creativa, la iluminación, revelación, fe, o simplemente la ayuda proveniente de un estadio superior al que en muchas culturas se llama “Dios” (occidente) y en otras “nada” (oriente).

En conclusión, podemos acordar que existe (incluso para los ateos) una realidad misteriosa y ambivalente que constituye un sistema ordenado complejo (llámesele Dios o no). La diferencia no es tanto de contenido como de término y de actitud personal frente a ese “Algo-Alguien”, que va desde la adoración y sometimiento total hasta la mera contemplación algo escéptica. En todo caso, la lucha, para tener éxito, requiere un “fundamento” sólido, algo que no decepcione, engañe o frustre fácilmente durante el camino. ¿Cuál es ese fundamento? Eso es algo que debe responder cada luchador. Aquí sólo podemos dejar constancia que esa función la puede cumplir el lado amable de lo sagrado, eso a lo que en muchas religiones llaman “Dios”. Pero para el ateo o el no creyente, basta con sustituir ese término —para ellos molesto— por el que prefieran para que las premisas y conclusiones de este estudio les sigan siendo aplicables y de utilidad.

7. Pre-condición para la lucha: aceptar la presencia del mal y renunciar a su justificación (“y sin embargo...duele”)

Se trata de una condición previa a la lucha. Aunque resulta (peligrosamente) tentador refugiarse en una u otra justificación del mal o simplemente resignarse ante su poderío o constancia, constituye la mejor y más fácil manera de convertirse en su cómplice. El mal puede quedar explicado pero jamás justificado pues ni la criatura ni su creador pueden conformarse con una creación que incluya al mal. Justificar al mal (excesivo, la intención perversa o cruel o el mal paralizante) en cualquiera de sus formas supone darle espacio para que siga existiendo ya que quien lo justifica acaba siendo su servidor. Además, todas estas teorías justificadoras de una u otra forma resultan equívocas y claramente discutibles (carácter necesario o ineludible o el efecto útil para la libertad o beneficioso para aprender)

o meras trampas ideológicas (la de considerar al mal lo mismo que el bien o una mera ausencia) que representan más bien una huida o el interés en defender diversas ideas preconcebidas (como la que la creación debe ser necesariamente “sólo” buena). Tras todas las argumentaciones analizadas cabe exclamar que: “y, sin embargo, ¡duele!”. Es decir el dolor (excesivo) acaba con el discurso complaciente, relativista, escapista o legitimador del mal pues no se puede huir de lo que siempre acecha.

El ser humano debe aspirar a un mundo donde pueda crecer sin dolor, aunque esto sea un objetivo por ahora inalcanzable. Cualquier resultado por loable o valioso que parezca debe ser susceptible de ser conseguido a través de caminos menos tortuosos. Si criatura y creador no tienen en un momento dado la habilidad o la disposición necesaria para derrotar al mal, al menos su intención (para ser santa) debe ser no renunciar a conseguirlo. Cualquier otra visión nos deja insatisfechos y frustrados como seres racionales, emocionales y espirituales. No debemos renunciar a seguir desde el fondo del alma intentando convertir en posible lo imposible, pues en realidad este mundo no es el mejor de los posibles (Leibniz) es, sencillamente, el único que conocemos. En esta lucha nadie sobra y la justificación sólo consigue debilitar (como la división) a nuestras tropas. Por tanto, la fase previa para una lucha eficaz es aceptar que el mal/dolor no es algo a justificar sino a combatir. Al final, a través de la lucha contra el mal puede que consigamos dar sentido a nuestras vidas y hasta una satisfacción de lo vivido, puede también que entonces debamos reconocer cierta utilidad al mal que nos ha servido de acicate. Pero entonces, sólo entonces y nunca antes pues sólo tras la victoria (aunque sea parcial) puede uno ser generoso con el enemigo. No se trata por tanto de acabar justificando el mal sino de reconocer que la lucha tampoco es una excepción al carácter ambivalente de una realidad que no es como nos gustaría que fuera.

8. Pasar a la acción I: una lucha contra el lado oscuro que permanece en Dios, en el ser humano y en lo real

a) Creador y criatura son co-dependientes y (co-responsables) en la lucha contra el mal

Una posible interpretación de los textos analizados es que los dioses crearon al ser humano para dejar de pelear directamente entre ellos, trasladando en consecuencia a este mundo el campo de batalla entre las fuerzas del bien y el mal. Desde entonces, el ser humano y Dios participan en la lucha contra el mal. Entre creador y criatura tiene lugar una relación ambivalente que se mueve entre el potencial conflicto y la necesidad mutua. Se trata en definitiva de una relación dialógica que aspira al encuentro y que demanda un Dios activo contra Sí mismo y contra el sufrimiento humano. En definitiva, ya que el destino del ser humano es no volver a su esencia originaria (pues el estado de inocencia se ha perdido para siempre), sólo le cabe superarla y subir de nivel en la escala de la existencia del ser. Por tanto, el objetivo de cada ser humano es trascender su actual condición y mejorar sus capacidades y dignidad, sea donde sea que esa actitud nos lleve.

b) Una lucha obligada, activa y sin alternativa como imperativo moral

La necesidad de luchar y hacer frente al mal es un imperativo moral, ya se localice dentro del ser humano (para los hombres del mar muerto, la línea que divide la luz de las tinieblas no se limitaba al mundo de los ángeles sino que se daba dentro de cada individuo), fuera del mismo o a ambos lados de la barrera de su espíritu. Y es que tal vez sea esa lucha lo que un Dios que pone a prueba permanente a sus criaturas espera de ellas, como demostración de madurez, de haber superado la dependencia y temor del “Padre” que caracterizaría a la

fase de la infancia o inmadurez. Una lucha por tanto ambivalente, interna y externa, una lucha como fin en sí mismo, por la dignidad de todo ser existente. En este sentido, el “hombre nuevo” que nos presenta el Apocalipsis de S. Juan en su final no se detiene a integrar opuestos, sino más bien se configura como un ser que opta por la luz para eliminar las tinieblas, una luz activa que toma el bien y destruye el mal. Y en Qumrán, los hijos de la luz deben pasar directamente al ataque, según se indica claramente en la Regla de la Guerra (1QM, I: 1). Asimismo, en el zoroastrismo la libre elección es importante pero se relaciona directamente con la acción, con la lucha, pues si no quedaría en potencia, como no nacida.

c) Las luchas cosmológica y escatológica confluyen en el presente dentro de un contexto ambivalente

Esta vida no puede ser despreciada en aras de un mundo sobrenatural potencialmente mejor, entre otras cosas porque el ser humano sólo puede merecerse paraísos divinos si consigue demostrar antes que es capaz de construirlos y completarse aquí. Otra interpretación significaría despreciar la importancia de la vida que estamos viviendo y su posibilidad de mejora. Además, si no podemos estar muy seguros de en qué consiste esta vida mucho menos podremos saber o intuir qué pueda ser “la otra”. La lucha por tanto se desarrolla en una realidad ambivalente dentro de la vida de cada cual.

El héroe-guerrero no tiene una actitud negativa frente al tiempo y la historia, se sabe dentro de la historia y quiere contribuir a su co-creación. Y es que en la lucha presente donde se actualizan y reencuentran la lucha cosmológica y la escatológica. De todos los momentos es en la muerte y en nuestra actitud ante ella donde más nos jugamos, con independencia de que exista “algo” más allá o no, o de cuál sea la naturaleza de ese algo. Nos la jugamos porque es el colofón de nuestras vidas, el único instante en el que podemos comprobar verdaderamente si hemos tenido éxito o no en el proceso de acabar de hacernos, de llegar a ser libres, de dominar al mal interior y exterior. Por ello, el haber superado el miedo a la muerte resulta fundamental para el luchador que pretende superar el mal pues, entre otras cosas, es muy consciente de que la muerte física no es la única ni tal vez la más importante.

9. Pasar a la acción II: estrategias y armas

a) Una estrategia realista, firme, ecuaníme e integradora

Una estrategia realista incluye la necesidad de reconocer la presencia del mal como vía para poder hacerlo frente, aceptar lo inevitable (*amor fati*) y asumir nuestra responsabilidad en la lucha. El aspirante a héroe debe asumir plenamente su condición humana: primero, aceptando sus limitaciones, luego agotando las posibilidades de esa condición, para seguidamente plantearse superarla. Una estrategia, por otra parte, firme y desligada del resultado de la lucha (es decir vaya a terminarse realmente con el mal o no) que se mueve entre el desapego o la “santa indiferencia” religiosa y la ecuanimidad presente también en el pensamiento occidental, destacándose el valor del punto medio y el equilibrio (*tertium genus*) como el antídoto contra los excesos. Una estrategia que busca la integración psico-religiosa en la lucha, que aspira a derrotar al mal o superarlo aunque para ello se requiera un meta nivel (divino o cuántico). En definitiva, una “nueva alianza” de todos con todo contra el mal, donde nadie ni nada sobra, aunque no todos actúan de igual forma.

b) Armas ambivalentes, el mal se combate también con el mal

Aunque se requiere una apuesta activa por el bien y la dignidad, hay que admitir igualmente la virtualidad y eficacia del “mal contra el mal” (siempre guiado por el saber) ya que en

ocasiones (cuando todo lo demás falla) no hay más remedio que combatir “el fuego con el fuego”. Ahora bien, en este caso los textos religiosos nos muestran la necesidad de purificarse tras la lucha pues el mal que usa el guerrero puede contaminarle. Esa purificación puede llegar a través del ritual o del saber, de la toma conciencia real del significado de nuestros actos. Es decir, una lucha ambivalente que debe contener bien y mal.

Igualmente, el héroe cuenta con dos armas ambivalentes, utilizadas en este caso en su lado positivo: la esperanza como escudo (“contra toda esperanza actuaré y seguiré actuando hasta la misma muerte porque es ahí donde me juego mi dignidad como ser humano”) y la muerte como antídoto del mal y sufrimiento excesivos, tal como aparece recogida en algunos textos religiosos que la reflejan también como muerte espiritual o mística.

10. En especial: un saber relacional-integral

Hoy en día seguimos viviendo bajo presupuestos cognitivos ya antiguos que forman parte de un paradigma dominante que se resiste a sucumbir. Todavía el saber occidental no ha tenido el coraje necesario para interiorizar y deducir todas las consecuencias necesarias del descubrimiento del papel del inconsciente y de la naturaleza cuántica de la realidad. Sabemos que un mundo (intelectual) se está derrumbando, pero nos da miedo reconocerlo y nos mostramos incapaces de construir uno nuevo en su lugar, ya que en ello va en juego nuestro propio concepto de ser humano, de Dios y de la realidad: una trinidad ambivalente. Se trata también de aceptar que nuestro pensamiento es ambivalente en su doble naturaleza consciente-inconsciente, racional-irracional, pero que por ello mismo debe huir de los excesos y encontrar un equilibrio en una razón ampliada, un pensamiento relacional-integral. El estudio del mal es precisamente por su misma esencia una clara demostración de cómo la razón se nos queda corta para comprender la realidad que nos rodea. Frente a todo nihilismo o relativismo dogmático se alza la evidencia del sufrimiento excesivo y de que el ser humano no puede renunciar a querer conocer quién es, quién puede ser y de qué va la realidad en que vive, pero también qué es el mal y qué puede hacerse frente a esa amenaza siempre presente que nos oprime y agobia. A este respecto, el mal devastador nos demuestra que, contrariamente a los presupuestos relativistas, “no todo vale, ni todo vale lo mismo”.

La obsesión por clasificar, etiquetar y dividir con el fin de ordenar no ha conseguido sino mantener y fortalecer la ambivalencia pues frente a ésta sólo cabe relacionar e integrar. Por tanto, la receta es “relacionar siempre” dentro de un paradigma de la complejidad en contraposición con la realidad percibida en compartimentos estancos. Se requiere un nuevo saber como estrategia y arma primordial, un saber que supere su dependencia exclusiva de una razón limitada y dividida, un saber relacional-integral que salve, no que condene. Para ello todas las formas de acceso al saber deben tener en cuenta que persiguen una verdad que necesariamente es única, y que deben atreverse a descender a los infiernos y enfrentarse al mal si pretenden ser útiles al ser humano y acercarse a la verdad profunda de lo real. Se requiere por tanto una religión eficaz contra el mal, que pase a la acción, abierta a comunicarse con otras disciplinas, que supere prejuicios e ideas preconcebidas; una filosofía que acepte una razón abierta a la imaginación, la intuición y la emoción, aunque ello comporte aceptar que lo aparentemente irracional no es sinónimo de irreal, y que plantee asimismo una aportación renovada de la razón moral y la ética; y una ciencia abierta al mal y a lo no racional, a la religión y al misterio, a un conocimiento complejo y ambivalente. No obstante, si la ciencia (o una forma de conocimiento aún por venir) fuera capaz un día de dar respuesta a todas nuestras preguntas, la religión probablemente debería

cederle en ese momento amablemente su puesto, satisfecha de haber cumplido su misión de preparar al ser humano para ser capaz de comprender a su creador, pero hasta que ese momento llegue (si llega) están condenadas a entenderse.

Se trata más en concreto de combinar profundización y por tanto especialización (acción vertical) con la necesaria relación con las otras ramas del saber (acción horizontal) para volver a profundizar esta vez con un ánimo de llegar a una integración de saberes. La separación y hasta enfrentamiento entre religión, ciencia y filosofía parece clara y hasta necesaria cuando nos quedamos en un conocimiento superficial de las cosas, sin embargo cuando el filósofo, el científico o el religioso profundizan “suficientemente” en el enigma de la realidad, aparece el misterio, el absurdo, lo infinito o lo absoluto, etc..., y entonces los tres hablan de lo mismo aunque utilicen distintas palabras. Esta integración de saberes se facilita por tanto si se acude a la profundización y a la vía de la experimentación práctica, esto es si se superan las diferencias terminológicas, de lenguaje y de formas y se enfoca en aquellas disciplinas dentro de cada saber que se han preocupado en ir más allá de las apariencias: mística (religión), metafísica (filosofía) y física cuántica (ciencia). De esta manera tendríamos:

Fe (religión)+ experimentación práctica= mística,
Razón (filosofía)+ experimentación práctica= ciencia
De donde, se concluye que: mística+ciencia=saber integrado que resulta de aplicar la experiencia a la razón y a la fe

Y junto a ellas la psicología como prototipo de los estudios que profundizan en el estudio de la mente. Todo ello nos lleva a plantear una posible “(psico)-meta-mística-cuántica” que confluye en la intención de “ir a lo hondo” de las cosas, del pensamiento y del espíritu, para ver “su raíz” pues es ahí donde las “ramas” del conocimiento se encuentran.

En resumen, “lucha un ser humano ambivalente, en una realidad ambivalente, contra un mal excesivo y ambivalente, armado con un saber integral-relacional junto al valor y actitud propias de un héroe equilibrado, firme y ecuánime que no teme a lo profundo”.

Este estudio ha logrado su objetivo si ha sembrado alguna duda y reflexión adicional sobre algo que se cree a menudo tener demasiado claro: el mal. No es probablemente la “Verdad”, no al menos toda la verdad, pero si una interpretación que estimamos plausible y que puede llevar algo de luz a un asunto que suele quedarse escondido cerca de la oscuridad o de lo misterioso. En definitiva, hemos tratado de sacar al mal del bloqueo intelectual en el que lo mantienen el miedo, la vanidad, la ocultación y la ignorancia.

BIBLIOGRAFÍA

- Pedro Abelardo, *Ética* (trad. A. Cappalletti), ed. Aguilar, Madrid, 1975.
- Maya Aguiluz Ibargüen, “Impresiones de la pluralidad: las ventanas de Zigmunt Bauman”, *Revista Anthropos, Zigmunt Bauman: Teoría social y ambivalencia: Una perspectiva crítica*, nº 206, enero-marzo 2005, págs. 52-63.
- Agustín de Hipona, *Obras completas*, ed. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1978.
- Juan Manuel Almarza,
con Jacinto Herrero, Manuel Maceiras, Juan Mayorga, Vladimir S. Soloviev, *La religión: ¿cuestiona o consuela? En torno a la “La leyenda de El Gran Inquisidor” de F. Dostoievski*, ed. Anthropos, Barcelona, 2006.
- “El sufrimiento del inocente en ‘La leyenda del Gran Inquisidor’”, en J.M. Almarza *et alt.* 2006, págs. 39-71.
- “Vladimir Sergéievich Soloviev”, en J.M. Almarza *et alt.*, 2006 II, págs. 101-112.
- Tomás de Aquino, *Suma de Teología* (trad. de José Martorell Capó), tomo I, ed. BAC, Madrid, 1998.
- Celia Amorós Puente, “Mujer, no-ser y mal” en J. Muguerza y Y. Ruano (eds.) 2008, págs. 249-268
- Gabriele Amorth, *Habla un exorcista* (trad. de J.C. Gentile Vitale), ed. Planeta, Barcelona, 2005 (cuarta edición, 1ª edición 1998)
- Juan Arana, “Causalidad y Objetividad. Schrödinger y el transfondo filosófico de la física cuántica” en Carmen Mataix y Andrés Rivadulla (eds.), 2002, págs 73-96.
- Javier Aranguren Echevarría, *Resistir en el bien. Razones de la virtud de la fortaleza en Santo Tomás de Aquino*. Ed. Eunsá, Pamplona, 2000.
- Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal* (trad. de Carlos Ribalta), ed. Lumen, Barcelona, 1967.
- Aristóteles, *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia* (trad. y notas de Julio Pallí Bonet), ed. Gredos, Madrid, 1995 (3ª reimpresión, 1ª edición, 1985).
- Juan Luís Arsuaga, *El reloj de Mr. Darwin. La explicación de la belleza y maravilla del mundo*, ed. temas’de hoy, Madrid, 2009.
- Henri Atlan, *Entre le cristal et la fumée: Essai sur l’organisation du vivant*, ed. Seuil, París, 1979.
- Shri Aurobindo, *La Bhagavad-Gîtá* (trad. de Camille Rao y Jean Herbert), ed. Albin Michel, París, 1970.

-Francisco J. Ayala, "Darwin's Devolution: design without Designer" en Robert J. Russell, William R. Stoeger, Francisco J. Ayala (eds.), 1998, págs. 101-116

-Richard Bach, *Ilusiones* (trad. Eduardo Goligorski), ed. Suma de letras, Madrid, 2001.

-Pedro Bádenas, Antonio Bravo e Inmaculada Pérez Martín (eds.) *El cielo en la tierra. Estudios sobre el monasterio bizantino*, ed. C.S.I.C., Madrid, 1997

-Alain Badiou, *L'éthique: essai sur la conscience du Mal*, ed. Hatier, Paris, 1993.

-Ian G. Barbour,

Religion and Science. Historical and Contemporary Issues, ed. SCM Press Ltd., Londres, 1998

"Five Models of God and Evolution", en Robert J. Russell, William R. Stoeger, Francisco J. Ayala (eds.), 1998 II, págs. 419-442.

-John D. Barrow, *Las constantes de la naturaleza* (trad. de Javier García Sanz), ed Crítica, Barcelona, 2005

-Karl Barth

Ensayos teológicos (trad. de Claudio Gancho), ed. Herder, Barcelona, 1978

The Word of God and the Word of Man (trad. por Douglas Horton) en Mortimer J. Adler (ed.) *Great Books of the Western World*, ed. Encyclopedia Britannica, 1993 (cuarta reimpresión), págs. 451-550.

-Georges Bataille, *La littérature et le mal*, ed. Gallimard, Paris, 1957.

-Charles Baudelaire, *Las flores del mal* (trad. Antonio Martínez Sarrión), ed. Alianza, Madrid, 1982.

-Jean Baudrillard,

La transparencia del mal. Ensayos sobre los fenómenos extremos (trad. Joaquín Jordá), ed. Anagrama, Barcelona, 1991.

Le Pacte de lucidité ou l'intelligence du Mal, ed. Galilée, Paris, 2004.

-Zigmunt Bauman, *Modernidad y ambivalencia* (trad. Enrique y Maya Aguiluz Ibargüen), ed. Anthropos, Barcelona, 2005.

-Cesare Beccaria, *Tratado de los delitos y las penas*, edición facsimil a cargo del Ministerio de Justicia y la Biblioteca Nacional, Madrid, 1993.

-Ernest Becker, *La negación de la muerte* (trad. Alicia Sánchez), ed. Kairós, Barcelona, 2003.

-Helena Béjar, “Ambivalencia y dualismo”, *Revista Anthropolos, Zigmunt Bauman: Teoría social y ambivalencia: Una perspectiva crítica*, nº 206, enero-marzo 2005, págs. 116-125.

-Henri Bergson,

Matière et mémoire (Oeuvres), ed. P.U.F., Paris, 1970

“An Introduction to Metaphysics” en Mortimer J. Adler (ed.) *Great Books of the Western World*, ed. Encyclopedia Britannica, 1993 (cuarta reimpresión), págs. 71-89.

-George Berkeley, *Tres diálogos entre Hylas y Filones* (trad. Gerardo López Sastre), ed. Espasa Calpe, Madrid, 1996.

-José Carlos Bermejo Barrera, “El método comparativo y el estudio de la religión”, en F. Díez de Velasco y F. García Bazán (eds.), 2002, págs. 259-282.

-J.M. Bermuda, J.J. Rousseau *La profesión de fe del filósofo*, ed Montesinos, Barcelona, 1984.

-A. Bernabé Pajares, “La poesía órfica: un capítulo reencontrado de la literatura griega”, *Tempus*, nº 0, 1992, págs. 5-41.

-Richard J. Bernstein

“Il male radicale. Kant in guerra con se stesso” en M.P. Lara (dir) 2003, págs. 97-155.

El mal radical: una indagación filosófica (trad. Marcelo G. Burello), ed. Lilmond, Buenos Aires, 2004

-*Bhagavad-Gita o el canto del bienaventurado* (trad. del sánscrito de José Barrio Gutiérrez), ed. Edaf, Madrid, 1996.

-Ugo Bianchi, *Selected Essays on Gnosticism, Dualism, and Mysteriesophy*, ed. E.J. Brill, Leiden (Holanda), 1978.

-*Biblia de Jerusalén* (edición española a cargo de José Ángel Ubieta), ed. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1976.

-Norbert Billbeny, *El idiota moral. La banalidad del mal en el siglo XX*, ed. Anagrama, Barcelona, 1993.

-Ernst Bloch, *El ateísmo en el cristianismo. La religión del éxodo y del Reino*, (trad. de J.A. Gimbernát), ed. Taurus, Madrid, 1983.

-Norberto Bobbio, *Elogio della mitezza e altri scritti morali*, ed. Linea d'Ombra Edizioni, Milán, 1994.

-Remo Bodei, *Las pasiones, la política y lo malo* (trad. por Nuria Sánchez) en J. Muguerza y Y. Ruanno (eds.) 2008, págs. 151-164

-David Bohm *Wholeness and the Implicate Order*, ed. Routledge and Kegan Paul, Londres, 1981 [también se ha trabajado con la versión en español: *La totalidad y el orden implicado*, ed. Kairós, Barcelona, 1988]

-Corrado Bologna, “Introducción: Kerényi en el laberinto” en K. Kerényi, 2006, págs. 9-47.

-Jorge Luis Borges, *Obra Poética 1923-1977*, ed. Alianza, Madrid, 1981.

-Étienne Borne, *Le problème du mal*, ed. Presses Universitaires de France, Paris, 1967.

-Antonio Bravo García, “Monjes y demonios: niveles sociológicos y psicológicos en su relación”, en P. Bádenas *et al.*, 1997, págs. 69-99.

-Martin Buber, “El Dios que esconde su rostro” párrafos del capítulo “The God of the Sufferers” del libro *The Prophetic Faith*, tomada de la versión que aparece incluida en I. Cabrera, 1992, págs. 183-196.

-Ernesto Buonaiuti, “Symbols and Rites in the Religious Life of Certain Monastic Orders” en J. Campbell (ed) 1982, págs. 168-209

-Walter Burkert,

The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early archaic Age, ed. Harvard University Press, Harvard, 1992

“Profesión frente a secta: el problema de los órficos y los pitagóricos” (trad. de Alejandro Casadesús), *Taula. Quaderns de pensament* (Universidad de las Islas Baleares), n° 27-28, enero-diciembre 1997, pp. 11-32

De Homero a los magos: La tradición oriental en la cultura griega (trad. de Xavier Riu), ed. Quaderns Crema, Barcelona, 2002

-Isabel Cabrera

Voces en el silencio. Job: textos y comentarios, ed. Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1992

El lado oscuro de Dios, ed. Paidós y Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1998

“Dio è male?” en M.P. Lara *Ripensare il male* (trad. de Piero Vereni), ed. Meltemi, 2003, Roma, págs. 35-50

-Joseph Campbell

El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito (trad. de Luisa Josefina Hernández), ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1959

(ed.) *The Mystic Vision* (Papers from de Eranos Yearbooks), ed. Bollingen Series XXX.6/ Princeton University Press, New Jersey, 1982

-Victoria Camps y Amelia Valcárcel, *Hablemos de Dios*, ed. Taurus, Madrid, 2007

-Fritjof Capra

Il Tao della fisica (trad. de Giovanni Salio), ed. Adelphi Edizioni, Milán, 1999 (12ª edición)

La trama de la vida: una nueva perspectiva de los sistemas vivos (trad. David Sempau), ed. Anagrama, Barcelona, 2003 (5ª edición).

-Francisco Javier Carballo Fernández, *Experiencia religiosa y pluralismo religioso: naturaleza y epistemología de la experiencia religiosa con especial atención a las tesis de William P. Alston*, ed. Fundación Universitaria Española, Madrid, 2006.

-J.L. Cardero López,

“El aturdimiento: conspiración, orden social y persistencia de cosmovisiones”, *A Parte Rei. Revista de Filosofía*, nº 44, marzo 2006 (<http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei/>)

“El Acabamiento y el Pensar. Nietzsche, Heidegger y la voluntad de poder” *A Parte Rei. Revista de Filosofía*, nº 50, marzo 2007 (<http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei/>)

Monstruos, muertos y dioses oscuros: el miedo y lo sagrado, ed. Aguilar, Madrid, 2007 II

“Dioses Oscuros. Una filosofía oculta de lo sagrado”, *A Parte Rei. Revista de Filosofía*, nº 64, julio 2009 (<http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei/>)

-Sean M. Carroll, “Does Time Run Backward in Other Universes?”, *Scientific American*, 21 de mayo de 2008, (<http://www.sciam.com>)

-Nancy Cartwright, “Against the Completeness of Science” en Carmen Mataix y Andrés Rivadulla (eds.), *Física Cuántica y Realidad. Quantum Physics and Reality*, ed. Complutense, Madrid, 2002, págs. 57-72.

-Ernst Cassirer, *El problema del conocimiento en la filosofía y en las ciencias modernas. Vol I* (trad de Wenceslao Roces), ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1974 (segunda reimpresión, primera edición 1953).

-Camilo J. Cela-Conde y Gisele Marty, “Beyond Biological Evolution: Mind, Morals and culture”, en Robert J. Russell, William R. Stoeger, Francisco J. Ayala (eds.), 1998, págs. 445-462.

-Miguel de Cervantes, *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha*, ed. Saturnino Calleja Fernández, Madrid, 1605 (reeditado en su versión original por ed. Esfinge, Madrid, 2000).

-M. Tulio Cicerón, *Del Supremo Bien y del Supremo Mal* (introd. y trad, Victor-José Herrero Llorente), ed Gredos, Madrid 1987.

- E.M. Cioran, *El aciago demiurgo* (trad. Fernando Savater), ed. Taurus, 1984 (tercera reimpresión)
- Richard Clifford “The Roots of Apocalypticism in Near Eastern Myth”, en J. Collins (ed), 1998, págs. 3-38.
- N. Cohen, *Cosmos, Chaos, and the World to Come: The Ancient Roots of Apocalyptic Faith*, ed. Yale University Press, New Haven, 1993.
- John J. Collins,
- Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, ed. Routledge, Londres, 1997
- (ed) *The Encyclopedia of Apocalypticism vol.1 The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity*, ed. Continuum, Nueva York, 1998
- “From Prophecy to Apocalypticism: The Expectation of the End”, en J. Collins (ed) 1998 II, págs. 129-161
- The Apocalyptic Imagination. An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, ed. William B. Eerdmans, Michigan, 1998 III (segunda edición revisada, primera edición de 1984)
- Adela Yarbro Collins, “The Book of Revelation”, en J.J. Collins, (ed) 1998, pp. 384-414.
- Auguste Comte, *Plan de trabajos científicos necesarios para reorganizar la sociedad*, ed. Tecnos, Madrid, 1998.
- Joseph Conrad, *Heart of Darkness*, ed. Penguin, Londres, 1994.
- Adela Cortina, *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*, ediciones Nobel, Oviedo, 2007.
- Armando Cosani, *El vuelo de la serpiente emplumada*, ed. Yug, México, 2000 (séptima edición, 1ª edición de 1953)
- James L. Crenshaw, “Theodicy and Prophetic Literature” en A. Laato y .C. de Moor (eds.), 2003, págs. 236-255.
- S. Juan de la Cruz, *Obras completas* (edición y notas de José Vicente de la Eucaristía), ed. de Espiritualidad, Madrid, 1957.
- Christian Chenault, “Le Diable, une figure toujours d’actualité ”, *Terrain. Revue d’ethnologie de l’Europe* n° 50 (2008), págs. 114-123
- Richard Dawkins, *The God Delusion*, ed. Houghton Mifflin, Boston, 2006
- Paul Davies, *The Mind of God. Science and the Search for Ultimate Meaning*, ed. Penguin Books, Londres, 1992.

-W. D. Davies y Louis Finkelstein (eds.) *The Cambridge History of Judaism Vol I The Persian Period*, ed. Cambridge University Press, Cambridge, 1984.

-John Day, *God's Conflict with the Dragon and the Sea: Echoes of a Canaanite myth in the Old Testament*, ed. Cambridge University Press, Cambridge, 1985.

-Satanislas Dehaene, "Fases biológicas de la aritmética elemental" *Mente y cerebro* (Investigación y Ciencia) nº 25/2007, págs. 62-67.

-Daniel C. Dennett, *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*, ed. Viking Press, Nueva York, 2006

-Jacques Derrida

y Gianni Vattimo (eds.), *La religión*, ed. PPC. Madrid, 1996

"Fe y Saber: las dos fuentes de la religión en los límites de la mera razón" (trad. de Cristina de Peretti y Paco Vidarte) en Jacques Derrida y Gianni Vattimo 1996 I, págs. 7-105

-Brenda Dervin, Lawrence Grossberg y otros (coord.), *Rethinking Communication*, ed. SAGE, Londres, 1989 (dos volúmenes).

-Peter Dews, "Finitezza radicale e problema del male" en MP Lara (dir) 2003, págs. 83-93.

-Jared Diamond, *Armas, gérmenes y acero. Breve historia de la humanidad en los últimos trece mil años* (trad. de Fabián Chueca), ed. Debate, Barcelona, 2004.

-Stephen Diamond, "Redimiendo nuestros diablos y nuestros demonios", en C. Zweig y J. Abrams (eds.), 2004, págs. 261-270.

-José María Díez Alegría [et alt], *Dios como problema en la literatura contemporánea* (IV Jornadas de Teología organizadas por la Asociación Juan XXIII), ed. Ega, Bilbao, 1989

-Francisco Díez de Velasco,

y Francisco García Bazán (eds.) *El estudio de la religión*, ed. Trotta, Madrid, 2002

"El estudio de la religión: auntonomía, neutralidad, pluralidad", en F. Díez de Velasco y F. García Bazán (eds.), 2002 II, págs. 361-401.

-Fedor M. Dostoievski, *Los hermanos Karamázov* (trad. José Laín Entralgo), ed. Círculo de Lectores, Barcelona, 1969.

-J. Duhaime, "Cohérence structurelle et tensions internes dans l'Instruction sur les deux esprits" en F. García Martínez, 2003, págs. 103-131.

-Gilbert Durand, *Las estructuras antropológicas de lo imaginario: introducción a la arquetipología general* (trad. de mauro Armiño), ed. Taurus, Madrid, 1982

-Umberto Eco,

Semiotics and the Philosophy of Language, ed. MacMillan Press, Londres, 1984.

Los límites de la interpretación (trad. de Helena Lozano), ed. Lumen, Barcelona, 1998 (2ª edición)

-Albert Einstein, *Mis ideas y opiniones*, ed. Antoni Bosch, Barcelona, 1980.

-T. Elgvin “The Eschatological Hope of 4QTime of Righteousness” en F. García Martínez, 2003, págs. 89-102.

-Mircea Eliade,

Iniciaciones místicas (trad. de José Matías Díaz), ed. Taurus, Madrid, 1975

Historia de las Creencias y de las Ideas Religiosas, vol. IV: Las religiones en sus textos (trad. Jesús Valiente Malla), ed. Cristiandad, Madrid, 1980

La prueba del laberinto: conversaciones con Claude-Henri Rocquet (trad. J. Valiente Malla), ed. Cristiandad, Madrid, 1980 II

(editor principal), *The Encyclopedia of Religion*, ed. MacMillan Publishing Company, New York, 1987

El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición (trad. de Ricardo Anaya), ed. Alianza, Madrid, 2000

Historia de las Creencias y de las Ideas Religiosas, vol. I, II y III (trad. J. Valiente Malla), ed. RBA, Barcelona, 2004

-George Ellis, “The Thinking Underlying the new ‘Scientific’ World-Views” en Robert J. Russell, William R. Stoeger, Francisco J. Ayala (eds.), 1998, págs. 251-280

-Johann Benjamin Erhard, *Apología del Diablo* (trad., introducción y notas de F. Oncina Coves), ed. Er, Revista de Filosofía, Sevilla, 1993.

-Adriano Fabris, “El mal desde una perspectiva de la filosofía de la religión. Interpretaciones de Génesis 3 en Kant, Hegel, Benjamín y Heidegger” en J. Muguerza y Y. Ruano (ed.) 2008, págs. 95-106

-J. Felipe Alonso, *Diccionario Espasa de las Ciencias Ocultas*, ed Espasa, Madrid, 1999

-Manuel Fernández del Riesgo,

-Una religión para la democracia. Fe y dignidad humana, ed. Fundación Emmanuel Mournier, Madrid, 2005

-Antropología de la muerte: los límites de la razón y el exceso de la religión, ed. Síntesis, Madrid, 2007.

-Francisco María Fernández Jiménez, *El humanismo bizantino en San Simeón el nuevo teólogo. La renovación de la mística bizantina*, ed. CSIC/Estudio teológico S. Ildefonso de Toledo, Madrid, 1999.

-Antonio Fernández-Rañada, *Los muchos rostros de la ciencia*, ed. Nobel, Oviedo, 1995.

-Jorge N. Ferrer, *Espiritualidad creativa: una visión participativa de lo transpersonal*, ed. Kairos, 2003.

-Paul K. Feyerabend, *Límites de la ciencia: explicación, reducción y empirismo* (introducción de Diego Ribes; trad. de Ana C. Pérez Salvador y M^a del Mar Seguí), ed. Paidós, Barcelona, 1989.

-Johan Gottlieb Fichte,

The Science of Knowledge (trad. Peter Heath y John Lachs), ed. Cambridge University Press, Cambridge, 1982.

Ética o El sistema de la doctrina de las costumbres según los principios de la Doctrina de la Ciencia (trad. y edición de Jacinto Rivera de Rosales), ed. Akal, Madrid, 2005

-Herbert Fingarette,

Evans-Wentz Lectures in Oriental Religion, ed. Stanford University, Abril 1977

“El significado de la Ley en el Libro de Job”, versión incluida en el libro de I. Cabrera, 2002, págs. 233-285

-Israel Finkelstein y Neil Asher Silberman, *La Biblia desenterrada: una nueva visión arqueológica del antiguo Israel y de los orígenes de sus textos sagrados* (trad. de José Luis Gil Arístu), ed. Siglo Veintiuno de España, Madrid, 2003

-Neil Forsyth, *The Old Enemy: Satan and the Combat Myth*, ed. Princeton University Press, Princeton, 1987.

-Manuel Fraijó,

Dios, el mal y otros ensayos, ed. Trotta, Madrid, 2004.

“El mal: así lo afronta el cristianismo” en J. Muguerza y Y. Ruano (eds.) 2008, págs. 25-60

-David Frankfurter, *Evil Incarnate: Rumors of Demonic Conspiracy and Satanic Abuse In History*, ed. Princeton University Press, Princeton, 2006

-M-L von Franz, “La Ciencia y el Inconsciente” en Carl G. Jung, *El hombre y sus símbolos*, ed. Caralt, Barcelona, 1976.

-James George Frazer, *La rama dorada: magia y religión* (trad. Elisabeth y Tadeo I. Campuzano), ed. FCE, Madrid, 1993 (2^a edición, 14^a reimpresión)

-Sigmund Freud, *Obras completas. Volumen 13: ensayos XCVIII-CXII* (trad. por Luis López Ballesteros y de Torres), ed. Orbis, Barcelona, 1988.

-Liliane Frey-Rohn, “Cómo aprender a relacionarnos con el mal” en C. Zweig y J. Abrams (eds.), 2004, págs. 375-389.

-Ida Fröhlich, “Peshet, Apocalyptic Literature and Qumran” en Julio Trebolle Barrera y Luis Vegas Montaner (dirs.) 1993, págs. 295-306.

-Erich Fromm,

El corazón del hombre (trad. Florentino M. Torner), ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1967 (segunda edición, primera edición de 1966).

Psicoanálisis y Religión (trad. Josefina Martínez Alinari), ed. Psique, Buenos Aires, 1967 II

-Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, ed. Free Press, Nueva York, 1992

-Hans-Georg Gadamer “Conversaciones de Capri” (trad. por Manuel Olasagasti) en Jacques Derrida y Gianni Vattimo, 1996, págs. 279–292.

-Emilio Galindo Aguilar, *La experiencia del fuego. Itinerario de los sufíes hacia Dios por los textos*, ed. Verbo divino, Estella (Navarra), 1994.

-Francisco García Bazán, “La religión y lo sagrado” en F. Díez de Velasco y F. García Bazán (eds.), 2002, págs. 23-60

-Agustín García Calvo, *Razón común. Edición crítica, ordenación, traducción y comentario de los restos del libro del Heráclito*, ed. Lucina, Madrid, 1985.

-Florentino García Martínez

Textos de Qumrán, ed. Trotta, Madrid, 1993 (cuarta edición, primera edición de 1992)

y Julio Trebolle Barrera, *Los hombres de Qumrán. Literatura, estructura social y concepciones religiosas*, ed. Trotta, Madrid, 1997 (segunda edición, primera edición 1993)

“Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls” en J. Collins (ed) 1998, págs. 162-192

(ed.) *Wisdom and Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls and in the Biblical Tradition*, ed. Leuven University Press, Lovaina, 2003

“Wisdom at Qumran: Wordly or Heavenly?” en F. García Martínez (ed.) 2003 II, págs. 1-15

-Martin Gardner,

La ciencia, lo bueno, lo malo y lo falso (trad. Natividad Sánchez), ed. Alianza, Madrid, 1988

El universo ambidiestro. Simetrías y asimetrías en el cosmos (trad. de Joan Tarrés), ed. Labor, Barcelona, 1993.

-A.G. Gargani, “La experiencia religiosa como acontecimiento y representación” (trad. por Antonio Abellán) en Derrida y Vattimo. 1996, págs. 179-197.

-Juan-Miguel Garrigues, *Dios sin idea del mal* (trad. de M^a Paz Flores y M^a Isabel Millares), ed. Eunsal, Pamplona, 2000.

-Hartmut Gese, “Wisdom literature in the Persian period” en W. D. Davies y Louis Finkelstein (eds.), 1984, págs. 189-218.

-Alberto Gil Ibáñez

The Administrative Supervision & Enforcement of EC Law: Powers, Procedures and Limits, ed. Hart Publishing, Oxford, 1999

y Serafín Casamayor Navarro: “Agenda de reformas per a una Administració pública del segle XXI: escenaris, paradigmes i propostes” en Salvador Estapé i Triay (ed.) *Cap a una nova administració*, ed. ECSA, Barcelona, 2003, págs. 25-86.

y J.L. Cardero López, “La guerra de los caracteres: la madre de todas las batallas” *Revista de Antropología Experimental* (Universidad de Jaén), 2003 II, n^o3 (www.ujaen.es/huesped/rae)

y J.L. Cardero López, “Miedo y engaño a través de los procesos de institucionalización del poder” *Revista de Antropología Experimental* (Universidad de Jaén), 2004, n^o4 (www.ujaen.es/huesped/rae)

Satanael y el joven Anselmo, ed. Personal, Madrid, 2004 II

y J.L. Cardero López, “Un nuevo paradigma para una nueva era”, *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas* (Universidad Complutense), julio-diciembre 2006, n^o 14, págs. 176-185

-Jesús Gil Velasco, *El problema del mal en Teilhard de Chardin* (tesis doctoral), ed. Universidad Complutense, Madrid, 1982.

-René Girard,

Veo a Satán caer como el relámpago (trad. Francisco Díez del Corral), ed. Anagrama, Barcelona, 2002

La Voix méconnue du réel. Une théorie des mythes archaïques et modernes, ed. Grasset, París, 2002 II

-André Glucksmann, *Le Bien et le Mal: Lettres immorales d'Allemagne et de France*, ed. Robert Laffont, París, 1997.

-Johann Wolfgang Goethe, *Poesía y Verdad* (trad., introd. y notas Rosa Sala), ed. Alba, Barcelona, 1999.

-José Gómez Caffarena,

La entraña humanista del cristianismo, ed. Verbo divino, Navarra, 1988

El Enigma y el Misterio: una filosofía de la religión, ed. Trotta, Madrid, 2007

-Carlos Gómez Sánchez, “Psicología y religión”, en F. Díez de Velasco y F. García Bazán (eds.), 2002, págs. 147-172.

-Rosemary Goring (coord.) *Diccionario de Religiones y creencias* (versión castellana de José María Martínez Manero) ed. Espasa Calpe, Madrid 1997.

-Robert Graves, *La Diosa Blanca: Gramática histórica de un mito poético* (trad. por Luis Echávarri), 2 volúmenes (vol. I: págs. 1-362; vol II: págs. 363-709), ed. Alianza Editorial, Madrid, 1984 (2ª edición).

-John Gray, *Misa negra: La religión apocalíptica y la muerte de la utopía* (trad. de A. Santos Mosquera), ed. Paidós, Barcelona, 2008

-Bernhard Grom, *Psicología de la religión* (trad. de Marciano Villanueva), ed. Herder, Barcelona, 1994.

-H. Haag, *El diablo. Su existencia como problema*, ed Herder, Barcelona, 1978 (revisar)

-Jürgen Habermas

Pensamiento postmetafísico (trad. de M. Jiménez Redondo), ed. Taurus, Madrid, 1990

Israel o Atenas: ensayos sobre religión, teología y racionalidad (edición de Eduardo Mendieta, varios traductores), ed. Trotta, Madrid, 2001

Teoría de la acción comunicativa. Vol. II: Crítica de la razón funcionalista (trad. de M. Jiménez Redondo), ed. Taurus, Madrid, 2003 (4ª edición)

con Joseph Ratzinger, *Diálogo entre razón y fe* (trad. Joan Parra), *La Vanguardia*, del 3 de mayo de 2005

“El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad? *Diánoia* (Universidad Nacional Autónoma de México), vol. LIII, nº 60, Mayo 2008, págs. 3-20

-Jacques Hadamard, *Psicología de la invención en el campo matemático* (trad. L.A. Santaló Sors), ed. Espasa calpe, Buenos Aures, 1947.

-Stephen W. Hawking

Historia del tiempo: del big bang a los agujeros negros (trad. por Miguel Ortuño), ed. Crítica, Barcelona, 1989 (séptima edición)

- y Roger Penrose, *The Nature of Space and Time*, ed. Princeton University Press, Princeton, 1996
- Philip Hefner, "Biocultural Evolution: A Clue to the Meaning of Nature" en Robert J. Russell, William R. Stoeger, Francisco J. Ayala (eds.), 1998, págs. 329-356
- G.W.F. Hegel,
- Leçons sur la philosophie de la religion. II partie. La religion déterminée. 1. La religion de la nature* (trad. J. Gibelin), ed. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1959
- Fenomenología del Espíritu* (trad. De Wenceslao Roces, con la colaboración de R. Guerra), ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1978 (1ª edición de 1966)
- Martin Heidegger, *What is Metaphysics?* (trad. por R.F.C Hull and Alan Crick) en Mortimer J. Adler (ed.) *Great Books of the Western World*, ed. Encyclopedia Britannica, 1993 (cuarta reimpresión), págs. 299-314.
- Werner Heisenberg, *Physics and Philosophy: The Revolution in Modern Science*, ed. Prometheus Books, Nueva York, 1999.
- James W. Heisig, *Filósofos de la nada. Un ensayo sobre la Escuela de Kyoto*, ed. Herder, Barcelona, 2002
- Hesíodo,
- Teogonía, Trabajo y Días, Escudo y Certamen* (introducción, traducción y notas de Adelaida y María Ángeles Martín Sánchez), ed. Alianza Editorial, Madrid, 1986
- Obras y Fragmentos: Teogonía. Trabajos y días, Escudo, Fragmentos y Certamen* (introducción, traducción y notas de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez), ed. Gredos, Madrid, 1997 (tercera reimpresión, primera edición de 1978)
- Hermann Hesse, *El lobo estepario* (trad. Manuel Manzanares), ed. Alianza Editorial, Madrid, 2004 (7ª reimpresión).
- John Hick,
- Evil and the God of Love*, ed. Collins, Norfolk, 1975 (cuarta impresión, primera edición 1968)
- Death and Eternal Life*, ed. Collins, Londres, 1976
- An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, ed. Palgrave Macmillan, New York, 2004
- James Hillman, "El sueño y el inframundo" (trad. por Jesús Casquete y Josetxo Beriain), en K. Kerényi *et. alt.* (1994), págs. 135-219
- Robert A. Hinde, *Why God Persist. A Scientific Approach to Religion*, ed. Routledge, Londres, 1999.

-Geert Hofstede,

Cultures's Consequences: International Differences in Work-Related Values, ed. Sage, 1984

Cultures and Organizations. Software of the Mind, ed. McGraw-Hill, Nueva York, 1991

-Owen Holland, "Cuando la técnica se adelanta a la técnica" *Mente y cerebro* (Investigación y Ciencia) nº 25/2007, págs. 43, 44.

-Max Horkheimer y Theodor W. Adorno *Dialéctica de la Ilustración: fragmentos filosóficos* (trad. Juan José Sánchez), ed. Trotta, Madrid, 1997 (1ª edición 1969).

-Richard A. Horsley y Neil Asher Silberman, *La revolución del Reino: cómo Jesús y Pablo transformaron el mundo antiguo* (trad. José Pedro Tosa Abadía), ed. Sal Terrae, Santander, 2005

-Cornelis Houtman, "Theodicy in the Pentateuch" en A. Laato y J. C. de Moor (eds.), 2003, págs. 151-182.

-Fred Hoyle y N.Chandra Wickramasinghe, *La nube de la vida: Los orígenes de la vida en el universo* (trad. Ferrán Vallespinós), ed. Crítica, Barcelona, 1982.

-Sophie Houdard, *Les invasions mystiques: spiritualités, hétérodoxies, et censures au débat de l'époque moderne*, ed. Les Belles Lettres, Paris, 2008.

-N. Howard-Synder, *The Evidential Argument from Evil*, ed. Indiana University Press, Bloomington, 1996.

-Anders Hultgård, "Persian Apocalypticism", en J. Collins (ed), 1998, págs. 39-83.

-A. Von Humboldt, *Kosmos*, ed. Eichborn, Frankfurt am Main, 2005.

-David Hume,

An Enquiry Concerning Human Understanding. A letter from a Gentleman to his Friend in Edinburg (editado por Eric Steinberg), ed. Hackett, Indianápolis, 1977

Diálogos sobre la religión natural (trad. Carmen García-Trevijano), ed. Tecnos, Madrid, 2004

-Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, ed. Crítica, Madrid, 1991.

-Aldous Huxley, *La filosofía Perenne* (trad. de C. A. Jordana), ed Edhasa, Barcelona, 1997.

-Karl-Johan Illman, "Theodicy in Job" en A. Laato y J.C. de Moor (eds.), 2003, págs. 304-333.

-Antonio Izquierdo García, “La vía que conduce a la verdadera sabiduría”, *Alpha Omega (Revista di Filosofia e Teologia dell’Ateneo Pontificio Regina Apostolorum)*, nº3, septiembre-diciembre 2006, págs. 385-400.

-E.O. James, *Historia de las religiones*, ed. Alianza, Madrid, 1990.

-William James:

-*Las variedades de la experiencia religiosa* (trad. J.F. Yvars), ed. Península, Barcelona, 1999 (tercera edición)

-“Pragmatism: A new Name for Some Old Ways of Thinking” en Mortimer J. Adler (ed.) *Great Books of the Western World*, ed. Encyclopedia Britannica, 1993 (cuarta reimpresión) , págs 1-78

-Fredric Jameson, *Teoría de la postmodernidad* (trad. C. Montolío Nicholson y R del Castillo), ed. Trotta, Madrid, 1996

-Karl Jaspers, *Les grands philosophes*, ed. Plon, Paris, 1963.

-Hans Jonas, *La religión gnóstica. El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo* (trad. Menchu Gutiérrez), ed. Siruela, Madrid, 2003 (segunda edición).

-Daniel Jou, *Reescribiendo el Génesis. De la Gloria de Dios al Sabotaje del Universo*, ed. Destino, Barcelona, 2008.

-Carl Gustav Jung,

Respuesta a Job (trad. De Andrés Pedro Sánchez Pascual), ed. Fondo de cultura económica, México, 1964

Recuerdos, sueños, pensamientos (trad. de M^a Rosa Borrás), ed. Seix Barral, Barcelona, 1991 (sexta edición)

Simbología del espíritu. Estudios sobre fenomenología psíquica (trad. Matilde Rodríguez Cabo), ed. Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1998

Los arquetipos y lo inconsciente colectivo (trad. de Carmen Gauger), Obra completa, vol. 9/I, ed. Trotta, Madrid, 2002

Mysterium coniunctionis (con la colaboración de M-L von Franz), (trad. Jacinto Rivera y Jorge Navarro), Obra completa, vol. 14, ed. Trotta, Madrid, 2002 II.

Realidad del alma (trad. Fernando Veá y Felipe Jiménez de Asúa), ed. Losada, Buenos Aires, 2003

“El problema del mal en la actualidad” en C. Zweig y J. Abrams (eds.), 2004, págs. 241-246.

-Michio Kaku,

Hiperespacio: una odisea científica a través de universos paralelos, distorsiones del tiempo y la décima dimensión (trad. Javier García Sanz), ed. Crítica, Barcelona, 1996

Visiones: cómo la ciencia revolucionará la materia, la vida y la mente en el siglo XXI (trad. Fabián Chueca), ed. Debate, Madrid, 1998

“Entrevista” publicada en abril de 2008 en www.sfsignal.com/archives/006515.html

-Immanuel Kant,

La Crítica del juicio (trad. de Manuel G. Morente), ed. Editora Nacional, México, 1975.

La paz perpetua (trad. Joaquín Abellán), ed. Tecnos, Madrid, 1985.

La metafísica de las costumbres (trad. Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho), ed. Tecnos, Madrid, 1989.

Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodicea (trad. de Rogelio Rovira), ed. Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, Madrid, 1992.

Opúsculos de filosofía natural (trad. de Atilano Domínguez), ed. Alianza, Madrid, 1992
II

La religión dentro de los límites de la simple razón (trad. de Felipe Martínez Marzoa), ed. Alianza Editorial, Madrid, 1995 (cuarta reimpresión).

En defensa de la Ilustración (trad. de Javier Alcoriza y Antonio Lastra), ed. Alba, Barcelona, 1999.

-Stuart Kauffman, *At Home in the Universe*, ed. Oxford University Press, Nueva York, 1995.

-Konstantino Kavafis, *Poesías completas* (trad. José María Álvarez), ed. Hiperión, Madrid, 1997 (19ª edición, 1ª reimpresión).

-John Kekes, *The Roots of Evil*, ed. Cornell University Press, Ithaca y Londres, 2005.

-Edward F. Kelly, Emily Williams Kelly, Adam Crabtree, Alan Gauld, Michael Grosso & Bruce Greyson, *Irreducible Mind: Toward a Psychology for the 21st Century*, ed. Rowman & Littlefield Publishers Inc., Lanham-Maryland, 2007.

-Karl Kerényi,

con E. Neumann, G. Scholem y J. Hillman, *Arquetipos y símbolos colectivos. Círculo Eranos I*, ed. Anthropos, Barcelona, 1994

Los dioses de los griegos (trad. de Jaime López-Sanz), ed. Monte Ávila editores, Caracas, 1997

- En el laberinto* (edición de Corrado Bologna, trad. de Brigitte Kiemann y María Condor) ed. Siruela, Madrid, 2006.
- Sören. Kierkegaard,
- Temor y Temblor* (trad. de Vicente Simón Merchán), ed. Nacional, Madrid, 1975
- “El Señor me lo dio, el Señor me lo quitó” (trad. de Helene Albrechtsen, revisada por I. Cabrera), versión incluida en el libro de I. Cabrera, 1992, págs. 147-165.
- Carola Kloos, *Yhwh's Combat with the Sea: a Canaanite Tradition in the Religion of Ancient Israel*, ed. E.J. Brill, Leiden, 1986
- M.A. Knibb, “The Book of Enoch in the light of the Qumran Wisdom literature”, en F. García Martínez (ed.) 2003, págs. 193-210.
- Leszek Kołakowski,
- If there is no God...On God, the Devil, Sin and others Worries of the so-called Philosophy of Religion*, ed. Oxford University Press, Nueva York-Oxford, 1982
- Las preguntas de los grandes filósofos* (trad. de Anna Rubio y Jerzy Sławomirski), ed. Arcadia, Barcelona, 2008
- Armin Kreiner, *Dios en el sufrimiento* (trad. de Roberto H. Bernet), ed. Herder, Barcelona, 2007
- Thomas Kuhn,
- The Structure of Scientific Revolutions*, ed. Chicago University Press, Chicago, 1970.
- “The Natural and the Human Sciences” en Conant y Haugeland (coords.) *The Road since Structure*, ed. University of Chicago Press, Chicago, 2000, págs. 216-223.
- Antti Laato y Johannes C. de Moor (eds.),
- Theodicy in the World of the Bible*, ed. Brill, Leiden-Boston, 2003
- “Introduction”, en A. Laato & J.C. de Moor (eds.), 2003, págs. vii-liv
- Pedro Laín Entralgo, *Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida*, ed. Nobel, Oviedo, 1999
- Maria Pía Lara,
- (dir.) *Ripensare il male*, (trad. de Piero Vereni), ed. Meltemi, Roma, 2003
- “Raccontare il male. Una teoria postmetafisica del giudizio riflettente”, en M.P. Lara (dir) 2003, págs. 414-434, 2003 II
- Rafael Lazcano, “La traducción del Libro de Job de Fray Luis de León”, *Religión y Cultura*, nº LIII (2007), págs. 281-322.

-David Adams Leeming y Margaret Adams Leemings, *Encyclopedia of Creation Myths*, ed. ABC-CLIO, Sta. Bárbara (California), 1994

-G.W. Leibniz, *Discurso de metafísica* (trad. de Julián Marías), ed. Alianza, Madrid, 1981.

-Fray Luis de León, “Sé que hay redentor para mi vida”, en I. Cabrera, 1992, págs. 97-114.

-Doris Lessing, *Instrucciones para un descenso al infierno* (trad. Pedro Guardia Massó), ed. Argos Vergara, 1985.

-Jon D. Levenson, *Creation and the Persistence of Evil*, ed. Princeton University Press, Princeton, 1988.

-J. Lévêque, *Job et son Dieu. Essai d'Exégèse et de Théologie Biblique*, ed. Librairie Lecoffre, Paris, 1970.

-Emmanuel Levinas, *Phenomenology of Man and Human Condition*, ed. Reidel, 1983, ver, pág. 160,

-Clive Staples Lewis,

El diablo propone un brindis y otros ensayos (trad. de José Luis del Barco), ed. Rialp, Madrid, 1992

Cartas del diablo a su sobrino (trad. de Miguel Marías), ed. Rialp, Madrid, 2007 (decimotercera edición, primera 1993)

-David C. Lindberg, *Los inicios de la ciencia occidental. La tradición científica europea en el contexto filosófico, religioso e institucional (desde el 600 a.C hasta 1450)*, (trad. de Antonio Beltrán), ed. Paidós, Barcelona, 2002.

-Fredrik Lindström, “Theodicy in The Salms”, en A. Laato y J.C. de Moor (eds.), 2003, págs 256-303.

-Julieta Lizaola, *Lo sagrado en el pensamiento de María Zambrano*, ed. Coyoacán, México, 2008

-Konrad Lorenz,

Sobre la agresión: el pretendido mal (trad. de Félix Blanco), ed., siglo XXI editores, 1980 (décima edición)

La Ciencia Natural del Hombre. “El manuscrito de Rusia”, ed. Tusquets, Barcelona, 1993.

-Pierre Lory, *Alchimie et mystique en terre d'islam*, ed. Verdier, Lagrasse, 1989.

-Manfred Lurker, *Diccionario de Dioses y Diosas, Diablos y Demonios* (trad. de Daniel Romero Álvarez), ed. Paidós, Barcelona, 1999.

-Enrique Lynch, “El hombre desdichado. En torno a la idea de héroe en Borges”, *Claves de la Razón Práctica* n° 184 (2008), págs. 56-59

-Alasdair MacIntyre,

Tras la virtud (trad. Amelia Valcárcel), ed. Crítica, Barcelona, 1987

Historia de la Ética (trad. de Roberto Juan Walton), ed. Paidós, Barcelona, 1988 (3ª reimpresión).

-Maimónides, *Guía de perplejos* (trad. de Gonzalo Maeso), ed. Nacional, Madrid, 1984.

-*Majjhima Nikāya. Los sermones medios de Buda* (trad. y notas de Amadeo Solé-Leris y Abraham Vélez de Cea), ed. Kairós, Barcelona, 1999.

-J. March y J. Olsen, “The Uncertainty of the Past: Organizational Learning Under Ambiguity” *European Journal of Political Research*, núm. 3, 1975, págs. 147-171.

-José María Mardones, *El retorno del mito: la racionalidad mito-simbólica*, ed. Síntesis, Madrid, 2000

-José Antonio Marina, *Anatomía del miedo: un tratado sobre la valentía*, ed. Anagrama, Barcelona, 2006.

-Juan Martín Velasco

con J.R. Busto y X. Pikaza, *Ángeles y demonios*, ed. SM, Madrid 1984

La experiencia cristiana de Dios, ed. Trotta, Madrid, 1995

(ed.), *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar*, ed. Trotta, Madrid, 2004

“El fenómeno místico en la historia y en la actualidad”, 2004 II, en J. Martín Velasco (ed.) págs. 15-49

-Manuel Marzal, “Antropología de la religión”, en F. Díez de Velasco y F. García Bazán (eds.), 2002, págs. 121-146.

-Carmen Mataix y Andrés Rivadulla (eds.), *Física Cuántica y Realidad. Quantum Physics and Reality*, ed. Complutense, Madrid, 2002.

-Javier Melloni, *Vislumbres de lo real. Religiones y revelación*, ed. Herder, Barcelona, 2007.

-Thomas Merton,

El Zen y los pájaros del deseo (trad. Rolando Hanglin), ed. Kairós, Barcelona, 1975 (2ª edición)

La montaña de los siete círculos (trad. Aquilino Tur), ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1998 (6ª edición)

Escritos esenciales (introducción y edición de Francisco R de Pascual), ed. Sal Térrea, Santander, 2006.

-Birgit Meyer, “Le Diable”, *Terrain. Revue d’ethnologie de l’Europe* nº 50 (2008), págs. 4-13

-John Milton, *El Paraíso perdido* (trad, Esteban Pujals), ed. Cátedra, Madrid, 2001

-Enrique Miret Magdalena, *¿Dónde está Dios? La religión en el siglo XXI*, ed. Espasa, Madrid, 2006.

-Michel de Montaigne, *Ensayos completos* (trad. y notas de Juan G. de Luaces), ed. Ediciones Omega, Barcelona, 2002

-Santiago Montero, *Diccionario de adivinos, magos y astrólogos de la Antigüedad*, ed Trotta, Madrid, 1997

-Javier Montserrat, “The Contribution of Science/Philosophy/Religion Dialogue to Transdisciplinary and Inter-Confessional Approaches Towards a Better Society” en *Ciencia Filosofía y Religión* (Serie Especial), *Revista Pensamiento* (Universidad Pontificia de Comillas), vol. 64, nº 242 (2008), págs. 579-590.

-Francisco Mora Teruel “Cerebro y experiencia mística”, en Juan Martín Velasco (ed) 2004, págs. 169-182.

-Edgar Morin, *Introducción al pensamiento complejo* (trad. de Marcelo Pakman), ed. Gedisa, Barcelona, 1995

-Brian Morris, *Introducción al estudio antropológico de la religión* (trad. de Mikel Aramburu), ed. Paidós, Barcelona, 1995

-Javier Muguerza

y Yolanda Ruano de la Fuente (eds.), *Occidente: razón y mal*, ed. Fundación BBVA, Bilbao, 2008

“Ética sin teodicea” en J. Muguerza y Y. Ruano (eds.) 2008 II, págs. 61-93

-Stephen Mulhall, *Philosophical Myths of the Fall*, ed. Princeton University Press, Princeton, 2007 (segunda edición)

-Susan Neiman, *Evil in Modern Thought*, ed. Princeton University Press, Princeton (New Jersey), 2002.

-Philippe Nemo, *Job y el Exceso del Mal* (trad. de Jesús María Ayuso Díez), ed. Caparrós editores, Madrid, 1995.

-Erich Neumann,

“Mystical Man” en J. Campbell (ed.) 1982, págs. 375-415

“La conciencia matriarcal” (trad. de Luis Garagalza) en K. Kerényi *et. alt.* (1994), págs. 45-96

-Friedrich Nietzsche,

El nacimiento de la tragedia (trad. de Andrés Sánchez Pascual), ed. Alianza, Madrid, 1973

La genealogía de la moral (trad. Andrés Sánchez Pascual), ed. Alianza Editorial, Madrid, 1979 (4ª edición, 1ª 1972)

El crepúsculo de los ídolos. O cómo se filosofa a martillazos (trad. Andrés Sánchez Pascual), ed Alianza Editorial, Madrid, 1996

-Macario Ofilada Mina, “Todo-Nada: Revaloración mistagógico-pedagógica de la valoración sanjuanista” *Studium (Revista cuatrimestral de Filosofía y Teología)* vol. XLV, fasc. 2 2005, págs. 263-276

-Gregorio del Olmo Lete,

Mitos y leyendas de Canaán según la tradición de Ugarit, ed. Ediciones Cristiandad, Madrid, 1981

Mitos, leyendas y rituales de los semitas occidentales, ed. Trotta, Madrid, 1998

-Michel Onfray, *Tratado de ateología: física de la metafísica* (trad. de Luz Freire), ed. Anagrama, Barcelona, 2006

-Antonio Orbe, *Introducción a la teología de los siglos II y III. Tomo I*, ed. Pontificia Universidad Gregoriana, Roma, 1987.

-José Ortega y Gasset, *Ideas y Creencias*, ed. Revista de Occidente, Madrid, 1942.

-Rudolf Otto,

Mysticism East and West, ed. Macmillan, Nueva York, 1960

Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios (trad. de Fernando Vela), ed. Alianza, Madrid, 1980.

Ensayos sobre lo numinoso (trad. de Manuel Abella), ed. Trotta, Madrid, 2009

-P.D. Ouspenski, *Tertium Organum. El tercer canon de pensamiento* (trad. de Héctor V. Morel), ed. Kier, Buenos Aires, 1997.

-Elaine Pagels,

Adam, Eve, and the Serpent, Ed. Random House, Nueva York, 1988

L'origine de Satan (trad. de Camile Cantoni-Fort), ed. Bayard Éditions, París, 1997

- Los evangelios gnósticos* (trad. de Jordi Beltrán), ed. Crítica, Barcelona, 2004
- Salvador Pániker,
- Ensayos retroprogresivos*, ed. Kairós, Barcelona, 1987
- Filosofía y mística. Una lectura de los griegos*, ed. Anagrama, Barcelona, 1992
- Raimon Panikkar,
- El silencio del Buda. Una introducción al ateísmo religioso*, ed. Siruela, Madrid, 1999 (4ª edición revisada)
- De la mística. Experiencia plena de la vida*, ed. Herder, Barcelona, 2005
- Wolfhart Pannenberg, *Teología sistemática* (introducción y revisión de Juan A. Martínez Camino, trad. de Gilberto Canal Marcos), ed Univ. Pontificia de Comillas, Madrid, 1996.
- Paracelso, *Textos Esenciales* (edición de Jolande Jacobi, trad. de Carlos Fortea), ed. Siruela, Madrid, 1991.
- F.L Peinado y M. G. Cordero, *Poema babilónico de la Creación*, ed. Editora Nacional, 1981
- Roger Penrose,
- Shadows of the Mind: A Search for the Missing Science of Consciousness*, ed. Oxford University Press, Oxford, 1994
- The Road to Reality: A Complete Guide to the Laws of the Universe*, ed. Jonathan Cape, Londres, 2004.
- Jorge Pérez de Tudela, “Epistemología y religión” en F. Díez de Velasco y F. García Bazán (eds.), 2002, págs. 313-333.
- Simon Pieters, *Diabolus: las mil caras del diablo a lo largo de la historia* (trad. de Carlos Torres Moll), ed. Minotauro, Barcelona, 2006.
- Steven Pinker, *The Stuff of Thought: language as a Window into Human Nature*, ed. Viking, Nueva York, 2007
- Antonio Piñero (ed.), José Montserrat Torrents, Francisco García Bazán, Fernando Bermejo, María Luz Mangado y Alberto Quevedo *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hamadi III. Apocalipsis y otros escritos*, ed. Trotta, Madrid, 2000
- Max Plank, *¿A dónde va la ciencia?*, ed. Losada, Buenos Aires, 1961.
- Susan Pockett, William P. Banks y Shaun Gallagher, *Does Consciousness Cause Behavior?*, ed. The MIT Press, Cambridge, 2006
- Paul Poupard (dir.) *Diccionario de las religiones*, (trad. del equipo Diorki), ed. Herder, Barcelona, 1987.

-Ilya Prigogine e Isabelle Stengers, *Order Out of Chaos. Man's New Dialogue with Nature* (Prólogo y versión en inglés de Alvin Toffler), ed. Heinemann, Londres, 1984.

-É. Puech, “Apports des textes apocalyptiques et sapientiels de Qumrân à l’eschatologie du Judaïsme ancien», en F. García Martínez (ed.) 2003, págs. 133-170.

-Julio Quesada Martín, *La filosofía y el mal*, ed. Síntesis, Madrid, 2004.

-Richard Raatzsch, *The Apologetics of Evil: The Case of Iago* (trad. Ladislaus Löb), ed. Princeton University Press, Princeton y Oxford, 2009

-Karl Rahner, *La Gracia como libertad* (trad. De J. Medina-Dávila), ed. Herder, Barcelona, 2008 (2ª edición)

-Valérie de Rath, *Georges Lamaitre, le Père du Big Bang*, ed. Labor, Bruselas, 1994

-Joseph Ratzinger,

La sal de la Tierra. Cristianismo e Iglesia católica ante el nuevo milenio (trad. Carla Arregui Núñez) ed. Libros Palabra, Madrid, 2005.

Gesù di Nazaret (trad. de Chica Galli e Roberta Zuppet) ed. Rizzoli, Milán, 2007

Salvados por la esperanza. Carta encíclica SPE SALVI sobre la esperanza cristiana, ed. Edibesa, Madrid, 2007 II

-Isidoro Reguera, “Naturalizando el mal”, en J. Muguerza y Y. Ruano (eds.) 2008, págs. 277-308

-Paul Ricoeur,

Le conflit des interprétations: essais d’herméneutique, ed. du Seuil, Paris, 1969

Le mal: un défi à la philosophie et à la théologie, ed Labor et Fides, Ginebra, 1986 [también se ha trabajado la versión en español: *El mal: un desafío a la filosofía y a la teología* (trad. Irene Agoff), ed. Amorrortu, Buenos Aires, 2006]

Finitud y Culpabilidad (trad. Cristina de Peretti, Julio Díaz Galán y Carolina Meloni), ed. Trotta, Madrid, 2004 (edición en francés de 1988)

-Ana Rioja, “Sobre ondas y corpúsculos. Un punto de vista lingüístico” en Carmen Mataix y Andrés Rivadulla (eds.), 2002, págs. 135-153.

-Enrique Romerales, *El problema del mal*, ed. Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 1995

-Šalom Rosenberg *El bien y el mal en el pensamiento judío*, ed. Riopiedras, Barcelona, 1996.

-Clément Rosset, *El principio de crueldad* (trad. Rafael del Hierro Oliva), ed. Pre-textos, Valencia, 1994

- Theodor Roszak, *El nacimiento de una contracultura*, ed. Kairós, Barcelona, 1984.
- Élisabeth Roudinesco, *Nuestro lado oscuro. Una historia de los perversos* (trad. Rosa Alapont), ed. Anagrama, Barcelona, 2009.
- Denis Rougemont, *The Devil's Share*, citado por Maria Pia Lara, "Le prospettive attuali" en M.P. Lara *Ripensare il male*, ed Meltemi, Roma, 2003.
- Yolanda Ruano de la Fuente, "Sobre excesos, olvidos y perversiones de la razón" en J. Muguerza y Y. Ruano (eds.) 2008 II, págs. 165-202
- Francisco José Rubia Vila,
 - "Religión y cerebro", en F. Díez de Velasco y F. García Bazán (eds.), 2002, págs. 173-194
 - La conexión divina. La experiencia mística y la neurobiología*, ed. Crítica, Barcelona, 2003
 - El fantasma de la libertad. Datos de la revolución neurocientífica*, ed. Crítica, Barcelona, 2009
- Rudy Rucker, *Infinity and the Mind: the Science and Philosophy of the Infinite*, ed. Princeton University Press, Princeton (New Jersey), 1995.
- Bertrand Russell,
 - Religión y ciencia* (trad. de Samuel Ramos), ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1985 (5ª reimpresión, 1ª edición en español, 1951)
 - A History of Western Philosophy*, ed. Unwin Hyman Ltd, Londres, 1988 (cuarta reimpresión, 1º edición 1984)
 - The Problems of Philosophy* en Mortimer J. Adler (ed.) *Great Books of the Western World*, ed. Encyclopedia Britannica, 1993 (cuarta reimpresión) , págs. 243-294
 - Mysticism and Logic, including A Free Man's Worship*, ed. Routledge, Londres-Nueva York, 1994
- Jeffrey B. Russell, *The Devil: Perceptions of Evil from Antiquity to Primitive Christianity*, ed. Cornell University Press, Nueva Cork, 1970
- Robert J. Russell,
 - William R. Stoeger, George V. Coyne (eds.), *Physics, Philosophy and Theology: A Common Quest for Understanding*, ed. Vatican Observatory, Ciudad del Vaticano, 1988
 - William R. Stoeger, Francisco J. Ayala (eds.), *Evolutionary and Molecular Biology: Scientific Perspectives on Divine Action*, ed. Vatican Observatory/Center for Theology and the Natural Sciences, Ciudad del Vaticano/Berkeley (California), 1998

-Raymond Ruyer, *La Gnose de Princeton: Des savants à la recherche d'une religion*, ed. Fayard, Paris, 1974

-Paolo Sacchi,

Apocrifi dell'Antico Testamento, ed. Unione tipografico-Editrice Torinese, Turín, 1981.

L'apocalittica giudaica e la sua storia, ed Paideia, Brescia, 1990.

-Oliver Sacks, *El hombre que confundió a su mujer con un sombrero* (trad. de José Manuel Álvarez Florez), ed. Anagrama, Barcelona, 2002.

-Rüdiger Safranski, *El mal o el drama de la libertad* (trad. Raúl Gabás), ed Tusquets, Barcelona, 2002 (2ª edición).

-Jean-Michel Salanskis, *Talmud, Science et Philosophie*, ed. Les Belles Lettres, París, 2004.

-Rafael Sánchez Ferlosio, *Mientras no cambien los dioses, nada ha cambiado*, ed. Alianza, Madrid, 1987 (2ª reimp, 1ª edición, 1986).

-Marcel Sarot, «Theodicy and Modernity: An Inquiry into de Historicity of Theodicy», en A. Laato y J.C. de Moor (eds.), 2003, págs. 1-26.

-Fernando Savater,

La tarea del héroe, ed. Taurus, Madrid, 1986 (reimpresión, 1ª edición 1982)

“Lo que no creo”, en J.M. Díez-Alegría [et al], 1989, págs. 9-98

El valor de elegir, ed. Ariel, Barcelona, 2003

La vida eterna, ed. Ariel, Barcelona, 2007

-José Antonio Sayés, *El demonio ¿realidad o mito?*, ed. EDICEP C.B., Valencia, 2008

-Peter Schäfer, *El Dios escondido y revelado* (trad. Laura Muñoz-Alonso), ed. Caparrós editores, Madrid, 1995.

-Shaul Shaked, “Iranian Influence on Judaism: First Century b.c.e to Second Century c.e”, en W.D. Davies y L. Finkelstein (eds.), 1984, págs. 308-325

-Riwkah Schärf, “La figura de Satanás en el Antiguo Testamento”, en C.G. Jung, 1998, págs. 113-228

-F.W.J. Schelling, *Sobre la esencia de la libertad humana y los temas con ella relacionados* (trad. y estudio preliminar de Carlos Astrada), ed. Argentina, Buenos Aires, 1969

-Juan Schobinger, “El arte rupestre del área andina como expresión de ritos y vivencias shamánicas o iniciáticas” en Juan Schobinger (dir) *Shamanismo sudamericano*, ed Almagesto-ediciones continente, Buenos Aires, 1997, págs. 45-67.

-Gershom G. Scholem,

Las grandes tendencias de la mística judía (trad. de Beatriz Oberländer), ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1996 (segunda edición).

“El bien y el mal en la cábala” (trad. de Patxi Lanceros y Thomas Schukai) en K. Kerényi *et. alt.* (1994), págs. 97-133.

-Erwin Schrödinger,

¿Qué es la vida? (trad. de Ricardo Guerrero), ed. Tusquets, Barcelona, 1984 (2ª edición)

Mi concepción del mundo (trad. Jaime Fingerhut y Arthur Klein), ed. Tusquets, Barcelona, 1988

-M. Scott Peck, “La curación del mal humano” en C. Zweig y J. Abrams (eds.), 2004, págs. 252-260.

-Martin E.P. Seligman, *Learned Optimism*, ed. Alfred A. Knopf, Nueva York, 1991

-A. D. Sertillanges

Le problème du mal. I. L'histoire, ed. Aubier, París, 1948

Le problème du mal. II. La solution, ed. Aubier, París, 1951

-Shaul Shaked, “Iranian Influence on Judaism: First Century b.c.e to Second Century c.e”, en W.D. Davies y L. Finkelstein (eds.), 1984, págs. 308-325.

-Rupert Sheldrake, Terence McKenna, Ralph Abraham, *Caos, Creatividad y Conciencia Cósmica* (trad. Lourdes Pascual Gargallo), ed. Ellago Ediciones, Castellón, 2005.

-Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación* (trad., introducción y notas de Roberto Aramayo), ed. Fondo de Cultura Económica, Barcelona, 2003.

-Sonya Sikka, *Heidegger and Medieval Mystical Theology*, ed. State University of New York Press, Albany, 1997

-Anssi Simojoki, “The Book of Revelation” en A. Laato y J.C. de Moor (eds.), 2003, págs. 52-684.

-Jorge Silva Castillo, *Gilgamesh o la angustia por la muerte*, ed. El Colegio de México, México, 2003.

-Peter Sloterdijk y Hans-Jürgen Heinrichs, *El sol y la muerte*, (trad. Germán Cano), ed. Siruela, Madrid, 2004.

-Mark S. Smith, *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, ed. William B. Eerdmans Publishing Co, Cambridge, 2002 (2ª edición)

- Vladimir S. Soloviev “Breve relato del Anticristo”, en J.M. Almarza *et al*, 2006, págs. 73-99.
- T. Sorell, *Scienticism*, ed. Routledge, Nueva York, 1991.
- Herbert Spencer, *The Data of Ethics*, ed Kila, Mont, Kessinger, 1998
- Baruch Spinoza, *Lettres sur le mal. Correspondance avec Blyenbergh* (trad. Charles Appuhn, dossier y notas de Mériam Korichi), ed. Gallimard, Paris, 2006
- Edith Stein, *Escritos Espirituales* (edición y traducción de F.J. Sancho Fermín), ed. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1998
- Michael Talbot,
- Misticismo y física moderna* (trad. Isabela Herranz), ed. Kairós, Barcelona, 1986
- Más allá de la teoría cuántica* (trad. Luis N. Justo), ed. Gedisa, Barcelona, 1988
- Ramón Teja
- (cood.), *Profecía, magia y adivinación en las religiones antiguas*, ed. Fundación Santa María la Real, Aguilar de Campoo (Palencia), 2001
- “Monjes, magia y demonios en la ‘Vida de Hipazio’ de Calínico”, en R. Teja (coord.), 2001 II, págs. 109-127
- Teresa de Jesús, *Obras completas*, ed. Aguilar, Madrid, 1957 (8ª edición)
- Anthony C. Thiselton *A Concise Encyclopedia of the Philosophy of Religion*, ed. Oneworld Publications, Oxford, 2002.
- Thomas Tracy, “Evolution, Divine Action and the Problem of Evil” en Robert J. Russell, William R. Stoeger, Francisco J. Ayala (eds.), 1998, págs. 511-530
- Julio Trebolle Barrera,
- y Luis Vegas Montaner (dirs.) *The Madrid Qumran Congress*, Tomo I, ed. Complutense, Madrid, 1993
- y Florentino García, *Los hombres de Qumrán. Literatura, estructura social y concepciones religiosas*, ed. Trotta, Madrid, 1997 (segunda edición, primera edición 1993)
- La Biblia judía y la Biblia cristiana: introducción a la historia de la Biblia*, ed. Trotta, Madrid, 1998 (3ª edición revisada)
- Libro de los salmos. Religión, poder y saber*, ed. Trotta, Madrid, 2001
- “La crítica histórico-filológica. La Biblia como caso de estudio”, en F. Díez de Velasco y F. García Bazán (eds.), 2002, págs. 283-312

“La mística en los textos veterotestamentarios: visiones y encuentros” en J. Martín Velasco (ed.) 2004, págs. 99-128

“Paralelismos de Género en la poesía hebrea bíblica: la mujer del Cantar de los Cantares y el hombre del libro de Job” *Revista de Ciencias de las Religiones* vol. 10, 2005, págs. 225-247

Imagen y palabra de un silencio. La Biblia en su mundo, ed. Trotta, Madrid, 2008

-Eugenio Trías,

Diccionario del espíritu, ed. Planeta, Barcelona, 1996.

Pensar la religión, ed. Destino, Barcelona, 1997

-Gianni Vattimo,

“The Age of Interpretation” en Santiago Zabala (ed.), 2005, págs. 43-54

“El Pensamiento de los Débiles”, nº 54 *A Parte Rei*. *Revista de Filosofía*, noviembre de 2007 (<http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei/>)

-Ana M^a Vázquez Hoys y Óscar Muñoz Martín, *Diccionario de Magia en el Mundo Antiguo*, ed. Alderabán, Madrid, 1997

-Amador Vega, *Experiencia mística y experiencia estética en la modernidad*, en J. Martín Velasco (ed.) 2004, págs. 247-264.

-J.-P. Vernant y M. Detienne, *Las artimañas de la inteligencia: la “metis” en la Grecia antigua* (trad. de Antonio Piñero), ed. Taurus, Madrid, 1988.

-Godfrey Vesey (coord.), *Communication and Understanding*, ed. Humanities Press, Nueva Jersey, 1977.

-Simone Weil “El amor de Dios y la desgracia”, versión incluida en el libro de I. Cabrera, 1992, págs. 199-216.

-Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World* en Mortimer J. Adler (ed.) *Great Books of the Western World*, ed. Encyclopedia Britannica, 1993 (cuarta reimpresión), págs. 135-234.

-Bernard Williams, *Shame and Necessity*, ed. University of California Press, Berkeley y Los Angeles, 1993.

-Walter Wink, *Unmasking the Powers: The Invisible Forces That Determine Human Existence*, ed. Fortress Press, Philadelphia. 1986

-Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (trad. por G.E.M. Anscombe) en Mortimer J. Adler (ed.) *Great Books of the Western World*, ed. Encyclopedia Britannica, 1993 (cuarta reimpresión), págs. 315-440.

-Santiago Zabala (ed.) *The Future of Religion. Richard Rorty & Gianni Vattimo*. Ed. Columbia University Press, Nueva York, 2005.

-R.C. Zahner, *Zurvan: a Zoroastrian Dilemma*, ed. Oxford University Press, Oxford, 1955.

-María Zambrano, *El hombre y lo divino*, ed. Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2007.

-Philip Zimbardo, *El efecto Lucifer: el porqué de la maldad* (trad. de Genís Sánchez Barberan), ed. Paidós, Barcelona, 2008.

-Connie Zweig y Jeremiah Abrams (eds.) *Encuentro con la sombra: el poder del lado oscuro de la naturaleza humana* (trad. David González y Fernando Mora), ed. Kairós, Barcelona, 2004 (9ª edición).

-Stefan Zweig, *La lucha contra el demonio (Hölderlin, Kleist, Nietzsche)*, (trad. de Joaquín Verdaguer), ed. Acantilado, Barcelona, 1999.